

كتاب الأمة

سلسلة دورية تصدر كل شهرين عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - قطر

العدد: ٧٣ رمضان ١٤٢٠هـ السنة التاسعة عشرة

الظاهرة الغربية في الوعي الحضاري

أنموذج مالك بن نبي

بدران بن مسعود بن الحسن

بسم الله الرحمن الرحيم

الظاهرة الغربية في الوعي الحضاري

أنموذج مالك بن نبي

بدران بن مسعود بن الحسن

الطبعة الأولى
رمضان ١٤٢٠ هـ
كانون الأول (ديسمبر) ١٩٩٩م - كانون الثاني (يناير) ٢٠٠٠م

بدران بن مسعود بن الحسن.
الظاهرة الغربية في الوعي الحضاري.. أنموذج مالك بن نبي
الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٩م .
٢٣٢ص ، ٢٠ سم - (كتاب الأمة، ٧٣) .
رقم الإيداع بدار الكتب القطرية ٤٤٢ لسنة ١٩٩٩ م
الرقم الدولي (ردمك) ٢ - ٩٨ - ٢٣ - ٩٩٩٢١
أ . العنوان ب . السلسلة .

موقعنا على الإنترنت:
www.islam.gov.qa
البريد الإلكتروني :E-Mail
M_Dirasat@Islam.gov.qa

صــدر منــه :

- **مشكـلات في طريـق الحيـاة الإسلاميـة**

« طبعة ثالثة » – الشيــخ محمــد الغــزالـي

- **الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف**

« طبعة ثالثة » – الدكتــور يوسـف القرضــاوي

- **العسكـريـة العـربيـــة الإسـلاميـة**

« طبعة ثالثة » – اللـواء الركن محمود شيت خطاب

- **حــول إعــادة تشكيـل العقــل المسلـم**

« طبعة ثالثة » – الدكتــور عمــاد الدين خليل

- **الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري**

« طبعة ثالثة » – الدكتــور محمــود حمدي زقزوق

- **المذهبيــة الإسلاميــة والتغيــير الحضاري**

« طبعة ثالثة » – الدكتــور محسن عبد الحميــد

- **الحــرمــان والتخلف في ديــار المســلمين**

« طبعة ثالثة + طبعة إنجليزية » الدكتور نبيل صبحي الطويل

- **نظـرات في مسيـرة العمـل الإســلامي**

« طبعة ثانية » – الأستــاذ عمـر عبيـد حسنـه

- **أدب الاختــــلاف فــي الإســـلام**

« طبعة ثانية » – الدكتــور طــه جابــر فيــاض العلواني

- التراث والمعاصرة

« طبعة ثانية » - الدكتور أكرم ضياء العمري

- مشكلات الشباب: الحلول المطروحة والحل الإسلامي

« طبعة ثانية » - الدكتور عباس محجوب

- المسلمون في السنغال - معالم الحاضر وآفاق المستقبل

« طبعة أولى » - الأستاذ عبد القادر محمد سيلا

- البنوك الإسلامية

« طبعة أولى » - الدكتور جمال الدين عطية

- مدخل إلى الأدب الإسلامي

« طبعة أولى » - الدكتور نجيب الكيلاني

- المخدرات من القلق إلى الاستعباد

« طبعة أولى » - الدكتور محمد محمود الهواري

- الفكر المنهجي عند المحدثين

« طبعة أولى » - الدكتور همام عبد الرحيم سعيد

- فقه الدعوة ملامح وآفاق في حوار

الجزء الأول والثاني «طبعة أولى» + طبعة خاصة بمصر - الأستاذ عمر عبيد حسنه

- قضية التخلف العلمي والتقني في العالم الإسلامي المعاصر

« طبعة أولى » - الدكتور زغلول راغب النجار

- دراسة في البناء الحضاري

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور محمود محمد سفر

- في فقه التدين فهماً وتنزيلاً

الجزء الأول والثاني «الطبعة الأولى» + طبعة خاصة بمصر وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور عبدالمجيد النجار

- في الاقتصاد الإسلامي (المرتكزات ـ التوزيع ـ الاستثمار ـ النظام المالي)

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر وطبعة خاصة بالمغرب ـ الدكتور رفعت السيد العوضي

- النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية ـ دراسة مقارنة

«طبعة أولى» + طبعة خاصة بمصر وطبعة خاصة بالمغرب ـ الدكتور محمد أحمد مفتي والدكتور سامي صالح الوكيل

- أزمتنا الحضارية في ضوء سنة الله في الخلق

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر وطبعة خاصة بالمغرب ـ الدكتور أحمد محمد كنعان

- المنهج في كتابات الغربيين عن التاريخ الإسلامي

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر وطبعة خاصة بالمغرب ـ الدكتور عبد العظيم محمود الديب

- مقالات في الدعوة والإعلام الإسلامي

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر وطبعة خاصة بالمغرب ـ نخبة من المفكرين والكتاب

- مقومات الشخصية المسلمة أو الإنسان الصالح

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر وطبعة خاصة بالمغرب ـ الدكتور ماجد عرسان الكيلاني

- إخراج الأمة المسلمة وعوامل صحتها ومرضها

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر وطبعة خاصة بالمغرب ـ الدكتور ماجد عرسان الكيلاني

- الصحوة الإسلامية في الأندلس

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر ـ الدكتور علي المنتصر الكتاني

- اليهود والتحالف مع الأقوياء

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر ـ الدكتور نعمان عبد الرزاق السامرائي

- الصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر ـ الأستاذ منصور زويد المطيري

- **النظم التعليمية عند المحدثين**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر - الأستاذ المكي أقلاينة

- **العقل العربي وإعادة التشكيل**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر - الدكتور عبد الرحمن الطريري

- **إنفاق العفو في الإسلام بين النظرية والتطبيق**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر - الدكتور يوسف إبراهيم يوسف

- **أسباب ورود الحديث**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر - الدكتور محمد رأفت سعيد

- **في الغزو الفكري**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر - الدكتور أحمد عبد الرحيم السايح

- **قيم المجتمع الإسلامي من منظور تاريخي**

الجزء الأول والثاني « طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر - الدكتور أكرم ضياء العمري

- **فقه تغيير المنكر**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر - الدكتور محمد توفيق محمد سعد

- **في شرف العربية**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر ، وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور إبراهيم السامرائي

- **المنهج النبوي والتغيير الحضاري**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الأستاذ برغوث عبد العزيز بن مبارك

- **الإسلام وصراع الحضارات**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور أحمد القديدي

- **رؤية إسلامية في قضايا معاصرة**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور عماد الدين خليل

- **المستقبل للإسلام**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور أحمد علي الإمام

- **التوحيد والوساطة في التربية الدعوية**

الجزء الأول والثاني « طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الأستاذ فريد الأنصاري

- **الإسلام وهموم الناس**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الأستاذ أحمد عبادي

- **التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور عبد الحليم عويس

- **عمرو بن العاص.. القائد المسلم.. والسفير الأمين**

الجزء الأول والثاني « طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - اللواء الركن محمود شيت خطاب

- **وثيقة مؤتمر السكان والتنمية.. رؤية شرعية**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور الحسيني سليمان جاد

- **في السيرة النبوية.. قراءة لجوانب الحذر والحماية**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور إبراهيم علي محمد أحمد

- **أصول الحكم على المبتدعة عند شيخ الإسلام ابن تيمية**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتورأحمد بن عبد العزيز الحليبي

- **من مرتكزات الخطاب الدعوي في التبليغ والتطبيق**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الأستاذ عبد الله الزبير عبد الرحمن

- **عبد الحميد بن باديس رحمه الله وجهوده التربوية**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الأستاذ مصطفىٰ محمد حميداتو

- **تخطيط وعمارة المدن الإسلامية**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الأستاذ خالد محمد مصطفى عزب

- **نحو مشروع مجلة رائدة للأطفال**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور مالك إبراهيم الأحمد

- **المنظور الحضاري في التدوين التاريخي عند العرب**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب ـ الدكتور سالم أحمد محل

- **من فقه الأقليات المسلمة**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب ـ الأستاذ خالد عبد القادر

- **الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب ـ الدكتور عبد المجيد السوسوه الشرفي

- **النظم التعليمية الوافدة في أفريقيا .. قراءة في البديل الحضاري**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب ـ الدكتور قطب مصطفىٰ سانو

- **إشكاليات العمل الإعلامي .. بين الثوابت والمعطيات العصرية**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب ـ الدكتور محي الدين عبد الحليم

- **الاجتهاد المقاصدي .. حجيته .. ضوابطه .. مجالاته**

الجزء الأول والثاني « طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب ـ الدكتور نور الدين بن مختار الخادمي

- **القيم الإسلامية التربوية والمجتمع المعاصر**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب ـ الأستاذ عبد المجيد بن مسعود

- **أضواء على مشكلة الغذاء في العالم العربي الإسلامي**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب ـ الأستاذ عبد القادر الطرابلسي

- **نحو تقويم جديد للكتابة العربية**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب ـ الأستاذ الدكتور طالب عبد الرحمن

- **دور المرأة في رواية الحديث في القرون الثلاثة الأولى**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب ـ الأستاذة آمال قرداش بنت الحسين

- **الإعلان من منظور إسلامي**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب ـ الدكتور أحمد عيساوي

- **تكوين الملكة الفقهية**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب ـ الأستاذ الدكتور محمد عثمان شبير

قال تعالىٰ :

﴿أَوَلَمْ يَسِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ
عَـٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۚ كَانُوٓاْ أَشَدَّ مِنْهُمْ
قُوَّةً وَأَثَارُواْ ٱلْأَرْضَ وَعَمَرُوهَآ أَكْثَرَ مِمَّا
عَمَرُوهَا وَجَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَـٰتِ ۖ فَمَا كَانَ
ٱللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَـٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾

(الروم : ٩)

تقديم

عمر عبيد حسنه

الحمد لله الذي خلق فسوى، والذي قدر فهدى، الذي جعل الإنسان مكرمًا بأصل الخلق لما أودع فيه من الخصائص والقابليات والطاقات التي تؤهله لفهم الحياة وعمارة الكون، وأمكنه من القدرة على تسخيره بتزويده بكل أدوات التسخير، ذلك التسخير الأمثل الذي يأتي كثمرة لفهم السنن الفاعلة في الأنفس والآفاق، التي أرشد إليها الوحي منذ خطوات البشرية الأولى التي أعقبت الهبوط الأول للإنسان على الأرض، وجعل رحلة الحياة الطويلة ميدانًا لاكتشافها، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾ (الإسراء: ٧٠)، وقال تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ (البقرة: ٣١)، وقال: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾ (فصلت: ٥٣).

هذه الدعوة لتَبيُّن الآيات والوصول إلى الحق، أو رحلة الكشف العلمي للسنن والقوانين التي تحكم الحياة والأحياء، أرشد إليها الوحي

ابتداءً، فوضع الإنسان على أول الطريق أو على الجادة، وبيَّن له مخاطر الطريق بتعليمه الأسماء كلها، حيث لم يقتصر الوحي على بيان الطريق والمنهج، وإنما عرض لبيان الإصابات والمخاطر المحتملة التي تكتنف رحلة الحياة إذا غاب الحذر واليقظة أو نفد التزود المستمر.

ولعل من أعلى مظاهر التكريم التي منحها الله للإنسان، الذي خُلق مزوداً بهذه الطاقات الهائلة، هي ما يتمتع به من حرية الإرادة وملكة الاختيار، حيث لم يخلقه مبرمجًا بمراكز غريزية ضاغطة ودافعة كعالم الحيوان، ولا محكومًا بقوالب جامدة وقوانين جبرية كعالم الأكوان والأفلاك لأنه سيد لها، ولأنها محل تسخيره وأدواته في تحقيق خلافته على الأرض ومهمته في استعمارها.

والصلاة والسلام على الرسول الهادي إلى الصراط المستقيم، المنقذ من الضلال، الذي لم تقتصر مهمته على إبلاغ رسالة الله إلى الخلق دون أن يقدم أنموذجًا مجسداً لهذه القيم من نفسه في مجالات الحياة جميعًا، ويربي جيلاً متكاملاً على عينيه ليشكل أيضًا أنموذجًا مجتمعيًا، يستمر المسلمون في مقاربته وتلمس سبيله للارتقاء والنهوض، فقال: «**خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم...**» (أخرجه البخاري).

فالرسول القدوة لم يقتصر -كما أسلفنا- على إبلاغ النص وإيصاله ونقله، على أهمية ذلك وضرورته، وإنما اعتبر أن الجانب الآخر لا يقل شأنًا وأثرًا، وهو إعمال النص أو الوحي في واقع الحياة وإحداث التغيير الاجتماعي.

وبعد:

فهذا كتاب الأمة الثالث والسبعون: «الظاهرة الغربية في الوعي الحضاري.. أنموذج مالك بن نبي» للأستاذ بدران بن مسعود ابن الحسن، في سلسلة «كتاب الأمة» التي يصدرها مركز البحوث والدراسات في دولة قطر، مساهمة في بناء الوعي الحضاري الإسلامي المعاصر، ومحاولة البحث في منهج النهوض وشروطه وأدواته، وتقديم دراسات منهجية لاستدعاء هذا الفقه الحضاري الذي لم يتحقق بعد في واقع المسلمين اليوم بالأقدار المطلوبة، واسترداد دور الوحي وعطائه في حياة الناس، وتقويم مسيرة الأمة الإسلامية لإخراجها من جديد لتقوم برسالتها في إلحاق الرحمة بالعالمين، والمشاركة في الحضارة الإنسانية بتصويب مسارها وتخليصها من أزماتها، وتحديد الموقع المناسب لدور المسلمين فيها حماية لإنسانية الإنسان، وتحريك الطاقات المعطَّلة في المسلم المعاصر، وشحذ همته، واستعادة عافيته، وإدراك رسالته ومسؤوليته، وتحرير معاييره التي أسسها له الوحي

مما لحق بها من اجتهادات البشر، وما تراكم عليها من آثار الغزو الثقافي والتحكم الفكري.

وقد يكون من الأهمية بمكان العمل على تحرير المسلم المعاصر وتقديمه للساحة الحضارية بمعايير سليمة تمكنه من التبادل المعرفي، وتحقق له التوازن المنهجي الذي ينقذه من حالتي الارتماء والانغلاق، لأن كلتا الحالتين تشكل نوعًا من الأمراض الثقافية البعيدة عن مصباح الوحي، والتأكيد على أن فترات التألق والإنجاز الحضاري في التجربة التاريخية الإسلامية جاءت ثمرة لنظرة متكاملة، وإنجازية لجميع جوانب الحياة، بعيداً عن الانشطار الثقافي أو الغياب عن الميدان وممارسة الحضارة والتغيير الاجتماعي.

بل لعلنا نقول: إن الحضور الميداني وممارسة الفعل الحضاري والمجاهدة والجهاد، بمفهومه الكبير وفضائه الواسع، هو سبيل الهداية للسنن والقوانين وشروط السقوط والنهوض، يقول تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ (العنكبوت:٦٩).

فالنفرة لهذا الجهاد الكبير، ومعرفة الواقع بكل مكوناته، ومحاولة تحليله وإرجاعه إلى عوامل نشوئه، وأسباب علله وأمراضه أو نهوضه

وإنجازه، هو من الفروض الحضارية التي تمنح الفقه والهداية والتبيين والموعظة والوقاية من الإصابة، قال تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴿١٣٧﴾ هَـٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران:١٣٧-١٣٨)، ذلك أن النص هنا يدعو صراحة لعدم الانكفاء على الذات والاقتصار على التجربة الذاتية، على الرغم من أنها مسددة بحراسة الوحي، وإنما يطلب التوغل في التجربة البشرية ودراستها، بأمر الوحي نفسه، لأن هذا السير الذي يعتبر مصدر معرفة حضارية هو من عطاء الوحي أيضاً.

وهذا السير، حتى يحقق عبرته ووقايته سلبًا أو إيجابًا، لا بد له من معيار دقيق وسليم، فإذا فقد المعيار أو شابته شائبة كان الارتماء، وإذا قصرت الرؤية لعطاء الوحي وخلوده كان الانكفاء، وإذا استصحب الوحي كما ينبغي كان التبادل المعرفي، وإغناء التجربة الذاتية من خلال الفضاء الحضاري.

وتزداد أهمية هذا التبادل المعرفي، لأنه يبصر بـ (الآخر) بعقيدته وثقافته وتاريخه وحاضره، ويشكل دليل العمل والتعامل معه من منطلق شرعي، وهو أن رسالة الإسلام رسالة عالمية إنسانية، ولا خيار للمسلم في وجوب إبلاغها (للآخر)، وكيف يتحقق هذا الإبلاغ إذا لم نعرف (الآخر) تماماً.

ذلك أن أي نهوض أو بناء حضاري يتجاهل (الآخر) أو يتجاوزه، فلا يفيد من إيجابياته لينميها ويعتبر بسلبياته فيتجنبها، هو نهوض معزول عن الرؤية الإنسانية، ميدان الرسالة الإسلامية الطبيعي، ومنقوص منهجيًا، وعلى الأخص في هذا العصر، الذي بلغ شأوًا مذهلاً في الاتصال والتواصل، فالذي لا يذهب إلى العالم يجيء العالم إليه، والذي لا يعد العدة للتعامل مع العالم لا يمكن أن ينجو بنفسه وإنما سوف يسقط من التاريخ والحاضر والمستقبل، والذي لا يحسن الإفادة من العطاء العالمي يحرم الكثير، والذي لا يعتبر بالتجارب العالمية ويبدأ من حيث انتهى (الآخر)، ينتهي إلى الانقراض والتآكل ويكون عبرة لغيره، فالعاقل من يعتبر بغيره، والأحمق من يصير عبرة لغيره، والرسالة الإسلامية لم تكن بدعًا من الرسالات، ولا الرسول كان بدعًا من الرسل، وإنما هو امتداد لتاريخ النبوة مصدق لما بين يديه من الكتاب ومهيمنًا عليه.

لقد جاء الإسلام لبنة في بناء النبوة فأكسبه الاكتمال ووسمه بالكمال، والدين الذي أكمله الله بالإسلام ليس الصورة الأخيرة، وإنما هو الدين التاريخي للنبوة الذي انتهى بكل عطائه وعبره إلى الرسالة الخاتمة، ذلك أن الخاتمية تعني من بعض الوجوه استيعاب (الآخر) وتقويم تجربته واستقرارها في النبوة الخاتمة، فالله سبحانه وتعالى يقول:

﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ (المؤمنون:٥٢)، على مدى تاريخ النبوة، والرسول ﷺ يقول: «**الأنبياء أبناء عَلاَّتٍ**» (أخرجه مسلم)، ويقول: «**إن مَثلي ومَثَلَ الأنبياء من قبلي، كمثل رجلٍ بنى بيتًا فأحْسَنهُ وأجْمَلَهُ، إلا موضعَ لبنةٍ من زاويةٍ، فجعلَ الناسُ يطوفونَ به ويعجبون لَهُ، ويقولون: هلاّ وُضِعَتْ هذه اللبنةُ**، قال: **فأنا اللبنة وأنا خاتم النبيين**» (أخرجه البخاري).

لذلك نقول: إن معرفة (الآخر) والإحاطة به عقيدة وتاريخًا وواقعًا يعتبر من اللبنات الأولى للدعوة إلى الله، وبدون ذلك قد تصبح الدعوة نوعًا من الخبط الأعشى أو خبط عشواء؛كما يقال.

ولو استعرضنا الكثير من سور القرآن الكريم لوجدنا أن الحديث عن (الآخر) بعقائده وعباداته وعلاقاته الاجتماعية وممارساته اليومية ومواقفه من النبوة وعواقب تصرفاته تشكل مساحة تعبيرية، بل مساحات تعبيرية كبيرة وكبيرة جداً تكاد تفوق الحديث عن العقيدة الإسلامية والدعوة والعبادة والسيرة الذاتية لمحمد عليه الصلاة والسلام ومسيرة الدعوة وتاريخ الجماعة المسلمة، وما ذلك إلا لأهمية ذلك وضرورته لأمة الرسالة الخاتمة، التي لا بد لها لتقوم برسالتها بشكل سليم من استيعاب تاريخ الأمم السابقة.

بل لعلنا نقول: إن إيراد ذلك جميعه من حيث الهدف والمقصد والمصب النهائي يشكل رصيداً عظيماً وتجارب غنية وأعماراً متطاولة تضاف إلى رصيد وتجربة وعمر الرسالة الإسلامية، لتجعل جذورها ممتدة تبدأ مع تاريخ البشرية الأولى منذ بدأ الخلق، وتتحقق بالخلود والاستمرار حتى ينشئ الله النشأة الآخرة. ذلك أن الخارطة الفكرية والثقافية والاجتماعية والعقيدية للمجال الذي يطلب من المسلم العمل فيه يعتبر من البصائر، التي تمكنه من كيفية التعامل معه بدقة ومنهجية وعلم حتى لا يكذب بما لم يحط بعلمه.

لذلك نقول: إن استحضار الحضارات والثقافات وتاريخ الأمم السابقة وتاريخ النبوة وعدم القطيعة معها هو دين من الدين، يقول تعالى: ﴿ قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ (الروم: ٤٢)، ﴿ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ ﴾ (الأنعام: ٩٠)، ﴿ فَٱصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْعَزْمِ مِنَ ٱلرُّسُلِ ﴾ (الأحقاف: ٣٥).

هذا الاستحضار أو هذا الشهود الحضاري، هو الذي يحقق المناعة والوقاية الحضارية، أو بعبارة أخرى: إن هذا الهضم الحضاري الذي يتحقق للمسلم المستهدي بمعرفة الوحي هو الذي يمكنه من التقوّي بالعناصر المفيدة ليقوى وينمو على مختلف الأصعدة، ويؤهله للوراثة الحضارية، كما يمكنه من طرح الفضلات الحضارية ومحاصرة امتدادها

وآثارها والتطهر منها، وعلى ذلك فلا يمكن اعتبار معرفة (الآخر) والتحاور معه والإفادة منه عدول عن منهج الإسلام، وإنما هو عين المنهج الإسلامي، أو هو المنهج القرآني.

وهنا قضية قد يكون من المفيد التوقف عندها بما يمكن أن يسمح به المجال، وهي ما يتم حاليًا من القراءة النصفية لمعرفة الوحي، حيث يرى بعض المشتغلين بالأمر الثقافي أو الهم الحضاري، أن التاريخ هو المختبر الحقيقي والصحيح لسلامة الأفكار وصدقها، هكذا بإطلاق، وأن الله سبحانه وتعالى أمر بالسير في الأرض وتلمس المعرفة التاريخية واكتشاف السنن الفاعلة في الأنفس والآفاق والتحقق بالبراهين الماثلة في الحياة، وجعل هذا السير والاطلاع التاريخي سبيلاً للإيمان بوحي الله، أكثر من الدعوة إلى بناء الإيمان بإيراد الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تطلب من الناس أن يؤمنوا بالاقتصار على إبلاغهم بأن الله هو الرب، وهو الخالق والرازق والمحيي والمميت ... إلخ

والأمر فيه بعض أو نصف الصواب، لكنه مشبع بكثير من المجازفة والاهتزاز وانعدام ضبط النسب في قراءة مدلولات الوحي واستيعابها وتكامل أدلته.

فابتداءً نقول: إن الذي وجه إلى قراءة التاريخ والتوغل فيه والتعرف على سنن السقوط والنهوض وأتى لذلك بأمثلة وتدريبات هو الوحي نفسه، الكتاب والسنة.

فالتوجه للتاريخ وقوانين الحركة الاجتماعية واستكناه ذلك، والاستدلال عليه، هو من عطاء الوحي، الذي وضع العقل المسلم على الجادة الحضارية الحقيقية. وليس هذا فحسب، وإنما قدم الوحي للمسلم أو للعقل المسلم قراءة للكون من حوله، ودعاه إلى النظر في هذا الكون، وجعل هذا النظر وهذه القراءة ثمرة مكملة للقراءة الأولى في نصوص الوحي.

فالقراءة في آيات القرآن والبيان النبوي هي المنطلق للنظر في الكون والتأمل فيه واكتشاف سننه، الذي يشكل إحدى المرتكزات لمعرفة الوحي، كما أن السير في الأرض والتبصر بتاريخ الأمم والتعرف على سنن السقوط والنهوض هو مرتكز آخر لا بد منه.. وكذلك التوجه صوب الإنسان والتعرف إلى فطرته وكينونته بكل تعقيداتها بما يمكن أن يسمىٰ بعلم الإنسان البيولوجي والسكيولوجي هو من القراءات المطلوبة والمرتكزات الأساس أيضًا لمعرفة الوحي، ومنبع ذلك كله إنما يتحقق من قراءة وحي الله المسطور.

وتأتي قراءة النفس والكون المنظور والعبور لأعماق التاريخ ثمرةً وتجربةً أو عطاءً ميدانيًا، واقترانًا للفكر بالفعل، وتأكيداً للنظرية بالبرهان، وتصديقًا للقيم بالواقع، وخضوع الحركة الاجتماعية لسنن دقيقة كالحركة الكونية، لكن ذلك لا يدعو إلى المجازفة والقراءة

النصفية لنصوص الوحي نفسه، وجعل قراءة التاريخ والسير الحضاري معًا مقابلاً حاكمًا على صدقية الوحي.. فهل كانت دعوة نبي الله نوح إلى قومه بعد أن ﴿ ٱسْتَكْبَرُوا۟ ٱسْتِكْبَارًا ﴾ (نوح:٧) غير صحيحة وغير صادقة، حيثُ رفضت ولم تحدث تغييرًا اجتماعيًا؟ وهل جاءت خارج السنن الاجتماعية التي شرعها الله؟ نعم هي جاءت لتدلل على أن الأمة المعرضة المستكبرة مستحقة للهلاك، وهذه سنة أيضًا من سنن الانقراض والاستبدال الحضاري، لكن تبقى المشكلة في القراءة، فسنة سقوط الأمة والسقوط التاريخي هي التي حكمت القوم، وليس دعوة نوح التي رفضها القوم ولم تحقق أهدافها فيهم، ولم تحدث أثرًا تاريخيًا، بل لعل وحي الله إلى نوح هو الذي أكد على ما لحق بقوم نوح وقدمهم كعبرة للأمم.

إضافة إلى أن هناك بعض الأحاديث والآثار الصحيحة تدل على أن النبي يبعث ولا يؤمن به أحد، فعن ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال: «**عُرِضَتْ عليّ الأمم، فجعل يمرُّ النبيّ مَعَهُ الرجل، والنبيّ معهُ الرجلانِ، والنبي معهُ الرَّهط، والنبيّ ليس معه أحدٌ** ...» (أخرجه البخاري). وهذا يدل من بعض الوجوه على أن الحياة موقفٌ وثباتٌ على الحق ولو لم يجد هذا الحق ممراً إلى التجمع البشري.. فهل دعوة النبي الذي لا أتباع له ولم يتحقق لها تصديق في الواقع التاريخي هي

غير صحيحة في ضوء المختبر التاريخي، كما يراه بعضهم ويحكم عليها بالفشل؟!

وهنا قد تطرح الإشكالية التي تقتضي مزيداً من النظر والإحاطة وحسن الإدراك لضبط النسب: هل الإنسان هو الذي يصنع التاريخ ويستطيع من خلال فهم الحركة التاريخية أن يقوم بالمداخلة وتحويل المسار، أم أن التاريخ هو الذي يصنع الإنسان ويسيِّره على هواه، وأن الإنسان في ذلك مسلوب الإرادة وخاضع للحركة التاريخية التي تحكمه والتي تتحقق بالصرامة كحركة الكواكب؟!

إن التاريخ الذي هو مجموع الفعل البشري، ليس معياراً لصواب وصحة الفعل البشري ومصدراً لتقويمه، وليس معياراً لاختبار الوحي والحكم عليه، وإنما الوحي بمصدريته هو المعيار وهو الحاكم على الفعل البشري، والمصوِّب لمسيرة المجتمع، والمقوم لها، المبين لمواطن الجنوح والخطأ وأسباب السقوط والانقراض.. فالوحي هو مصدر الأحكام والتشريع، وليس التاريخ.. والوحي هو الذي يحدد وظيفة التاريخ، ويلفت النظر نحو سننه وعبرته.. فعلو الكفر والظلم والاستبداد السياسي لفترات تاريخية قد تفوق أعمار أجيال متتابعة لا يعني أن الامتداد التاريخي يختبر صوابية وصحة المسير ويؤكدها، بل إن الوحي يعتبر ذلك الالتواء مؤذنًا بخراب العمران، ومورثًا للعواقب المدمرة، ولم

يكن علو فرعون وامتداده لمئات السنين دليل صحة مساره وخطأ دعوة الرسل، وإنما جاءت النبوة لتؤكد أن هذا الركام التاريخي وهذه المساحة الزمنية وهذا العلو في الأرض هو نوع من الغثاء والعبث والفساد في الأرض، وأن المستضعفين من قوم موسى سيرثون الأرض ويؤمون أهلها إلى الخير ويصوبون مسيرة التاريخ، قال تعالى: ﴿ وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ ۝٥ وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَنُرِىَ فِرْعَوْنَ وَهَٰمَٰنَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَحْذَرُونَ ﴾ (القصص: ٥-٦).

ولا أدل على أن الوحي هو المعيار والحاكم على التاريخ كفعل بشري من أنه هو الذي بيّن السنن المطردة والحاكمة للمسيرة البشرية: سنن السقوط والنهوض الحضاري، وتحدى بالعواقب، واستنطق التاريخ الذي أكد صدق الوحي واطراد سنة الله في حياة الناس، وليس العكس أو القراءة المعكوسة.

والسنة التي تحكم حياة البشر من أفراد وجماعات ليست حتمية، فالاطراد لا يعني الحتمية بحيث تلغى إرادة الإنسان واختياره، وتحاصر قدراته ليصبح أسيراً لمجرى التاريخ، عاجزاً عن أية قدرة على التحويل، وإنما هي قدر من أقدار الله: ﴿ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ ۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ﴾ (الأحزاب: ٣٨)، يمكن مدافعتها بأقدار أخرى.

وهذه المداخلة لحركة السنن، أو المدافعة للقدر بقدر، ليتحقق التسخير وتفعَّل الإرادة وتتحقق المسؤولية التي هي في النهاية ثمرة للإرادة والحرية ومن لوازمها، هذه المدافعة أو المداخلة تأتي ثمرة لفهم السنن وسيرورتها، وهذا الفهم وهذه الإحاطة هي التي تمكن من المداخلة.

ولعلنا نقول: إن القدرة على المدافعة والمداخلة وبلوغ الحد الأعلى من إمكانية التسخير إنما يتحقق بالمزيد من فهم السنن، لذلك فإن فهم السياق الحضاري للحضارات الأخرى، هو الذي يمكِّن من الإفادة الحضارية، ويمكِّن من المدافعة الحضارية وتوجيه الحضارة، أو التمكين من المداخل لكنهها ونسقها وسياقها ومن ثم توجيهها.

نعود إلى القول: بأن الإنسان بما منحه الله من التكريم عن سائر الخلق حيث جعله حراً مختاراً، يبقى في الرؤية الإسلامية هو المسؤول الأول عن الكسب والبناء والنهوض الحضاري، كما أنه المسؤول عن التخاذل والتخلف والسقوط الحضاري، لأن المسؤولية فرع الحرية، وحرية الإرادة هي الإنسان في القراءة النهائية لعناصر الحضارة وتفعيلها وتحليلها وتركيبها، فهو مناط التغيير وإحدى وسائله الأساسية، وهو صانع التاريخ وصانع الحضارة ومصنوع بهما، حتى إن معرفة الوحي التي تشكل الإطار المرجعي والعطاء المعصوم الذي يحمي الإرادة من

الانحراف، والطاقات من الهدر، والعقل من المجازفات والكهانات والخوارق والخرافات، تعتبر من ثمرات الإرادة، فالإيمان بالوحي هو التزام أو يبدأ التزمًا وينتهي إلزامًا.

وقضية التدين تعتبر أعلى درجات الحرية وأرقى مجالات الاختيار، يقول تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ (البقرة: ٢٥٦)، ﴿لَّسۡتَ عَلَيۡهِم بِمُصَيۡطِرٍ﴾ (الغاشية: ٢٢)، ﴿أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾ (يونس: ٩٩).. ذلك أن محل العقيدة القلب، ولا سلطان لأحد عليه إلا سلطان الدليل والبرهان الذي يقود إلى الاختيار -والاختيار هنا الالتزام عن قناعة وطواعية، والإسلام لغة: انقياد "اختيار" وإذعان- فلن ينفع معه الإكراه، لأن الإكراه قد يصنع قناعًا مزيفًا ولكنه لا يحقق قناعة.

ومن هنا نقول: إن الإنسان أساس الحضارة ومحورها ووسيلتها وهدفها، ولذلك تعظم مسؤوليته ويعظم حسابه عن حمل أمانة الاستخلاف والقيام بأمر العمران، ولقد أكد القرآن الكريم ذلك بخطابه لأكرم جيل وخير قرن، للصحابة الكرام: ﴿أَوَلَمَّآ أَصَٰبَتۡكُم مُّصِيبَةٞ قَدۡ أَصَبۡتُم مِّثۡلَيۡهَا قُلۡتُمۡ أَنَّىٰ هَٰذَاۖ قُلۡ هُوَ مِنۡ عِندِ أَنفُسِكُمۡۗ﴾ (آل عمران: ١٦٥)، فلا مسؤولية بدون حرية، ولا حرية بدون مسؤولية.

وهذه الحرية أو هذه المسؤولية عن العمل تشكل المؤشر الصحيح والهاجس الدائم لفحص العمل واختباره واستبصاره، وتصويب نيته، والعزم عليه قبل تنفيذه، واختبار مدى استقامته بعد حصوله، ومحاولة تجاوزه بالتوبة وجبر الخطأ وإسقاط المسؤولية، في حالة حصول أوفعل سيئة وحدوث تقصير، فالإنسان هو المسؤول الأول.

ولقد أدرك ذلك آدم أبو البشر عليه السلام، عندما وقع بالخطيئة وأكل من الشجرة المحرمة بعدما انحل عزمه وغلبته شهوته، فتاب، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِىَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾ (طه: ١١٥).. وعلى الرغم من أن الشيطان هو الذي تولى توهين العزم وإثارة وتحريف وتحريك غريزة النزوع إلى الخلود، وأزل آدم وزوجه فأقدما على الخطأ، اعترفا بأن المسؤولية مسؤوليتهما والخطيئة خطيئتهما، على الرغم من بروز دور الشيطان في ذلك، فقالا: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ (الأعراف: ٢٣)، فالعمل جاء نتيجة الإرادة، وما ترتب عليها من المسؤولية التي انتهت بهما إلى الهبوط إلى الأرض.

وكون الإنسان هو وسيلة التغيير الحضاري، وإرادته واختياره هو الأساس والمرتكز في هذا التغيير، فإن ذلك لا يعني التضاد والتصادم بين السنن (أقدار الله) والحرية الإنسانية، فوحي الله هو الذي مكنه

من مـفـاتيح الكون وأرشـده إلى سننه وسـبله، لأن الله الذي خلق الإنسـان حـراً مـختـاراً دون سـائر الخلق، وعلمـه الأسـمـاء، ومكنه من الأرض واستعمره فيها، ودعاه إلى التفكير في اكتشاف السنن وامتلاك القدرة على تسخيرها -ومن التسخير مدافعة قدر بقدر وسنة بسنة- هو الذي أراد له أن يريد، وأن تكون إرادته في التغيير الحضاري هي أساس التغيير، فالله أراد للإنسان أن يريد، وتصبح إرادته هي الفاعلة في التغيير الحضاري.

بل لعل الأمر أدق وأبعد مدى مما يتصور الإنسان عما منحه الله من طاقات إرادية تكاد تكون مطلقة، عندما جعل حصول التغيير بإرادة الله لا يتحصل ولا يجيء إلا ثمرة لإرادة التغيير عند الإنسان، لذلك فعندما يقول تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ (الرعد: ١١)، نرى أن الضمير في ﴿ لَا يُغَيِّرُ ﴾ يعود إلى الله سبحانه وتعالى، والواو في قوله تعالى ﴿ يُغَيِّرُوا۟ ﴾ يعود إلى البشر، فأية فاعلية إرادية حضارية أكبر من ذلك، وأي تكريم في مواضعات وقوانين البشر يصل إلى مستوى ذلك؟ فهل يمكن بعد ذلك الإلقاء بتبعة التخلف الحضاري على الإسلام والإيمان بقضاء الله وقدره، بينما هو في حقيقته بسبب الانسلاخ عن الإسلام وانطفاء فاعلية المسلم، الذي تخاذل وبدأ يبحث عن مسوغات لتخلفه، ويجعل ذلك مسؤولية خارجة عن نفسه؟!

وهنا قضية قد يكون من المناسب استدعاؤها لساحة الاهتمام والتفكير في سبيل للخروج، وهي أننا أضعنا أوقاتًا كثيرة وطاقات كبيرة في الحديث عن الأصالة، والتراث، والإمكان الحضاري، ومنهج النقل الذي تفردت به الأمة المسلمة لحماية معرفة الوحي في الكتاب والسنة، حتى أطلق علينا بحق أمة الإسناد، إضافة إلى الزهو والفخر بالتجربة الحضارية التاريخية وامتلاك المعيار والأنموذج المشهود لهُ من المعصوم في خير القرون، إلى درجة يمكن أن نقول معها: إن هذا الإمكان هو الذي حمى الأمة من الذوبان، وأكسبها المنعة الحضارية والوقوف في وجه الغزو الثقافي والذوبان.. .إلخ، إلا أن هذا الإمكان الحضاري المفترض له أن يؤهل للوثبة النوعية والإقلاع من جديد، تحوّل على يد مسلم اليوم المتخاذل والمتخلف إلى معوق ومانع حضاري.

ولعلنا نقول: إن هذا الإمكان تحول ليصبح صفعة حضارية، وعلى الأخص عندما تنعكس عقلية التخلف على تفسيره وكيفية التعامل معه، والوقوف عند الاشتغال بالوسائل، وغياب المقاصد والأهداف، أو بعبارة أخرى التحول والاقتصار على تحرير النصوص وإثباتها، وتحقيق التراث وتصويب الإسناد، عن إعمال هذه النصوص والمواريث الثقافية في حياتنا وتنزيلها على واقعنا وإجابتها عن مشكلاتنا، وإعادة قراءتها في مناخ جديد ومعطىً عالمي جديد وشروط جديدة.

إن إثبات النص وتحقيق المخطوطات وحفظ التراث على أهميته وجلال قدره إنما يقع في إطار الوسائل، التي سوف تفقد جدواها إذا لم تؤد إلى إعمال النص في واقع الحياة والتقدم به لحل مشكلة الناس، ومنحهم دليل العمل والتعامل.

ونحن هنا لا نريد أن يفهم من كلامنا بخس تلك الأعمال التي تشكل نصف الطريق، ومرتكزات النهوض والاحتفاظ بالإمكان الحضاري حتى يهيئ الله الجيل الذي يفعّله وينزله على واقع الناس ببرامج وخطط تبنىٰ في ضوء الاستطاعات والإمكانات المتوفرة والظروف المحيطة، وإنما الذي نريد استدعاءه إلى ساحة الاهتمام هو هذا الهاجس والقلق الحضاري، الذي يعيد الفاعلية للمسلم ويعيد المسلم إلى قلب الحضارة ليمارس دوره ورسالته في ضوء معرفة الوحي والميراث الثقافي وأنموذجية خير القرون في الفهم والتطبيق، وإلا أصبحنا كالذي يوبخ نفسه، ويبرهن واقعه المتخلف على عدم صحة دعواه.

فامتلاكنا للنص الإلهي السليم الخالد، لا نرى له إنتاجًا دالاً على خلوده في حياتنا، وإعجازه العلمي لم ينتج في حياتنا المعاصرة علمًا ولا فرع علم إضافي.

والتراث المعجزة، لم يجب عن الكثير من أسئلتنا المعاصرة، وبقي عند حدود الفخر، أو عند عقدة الفخر بالماضي، التي قد تتحول إلى تغطية مركب النقص الذي نعاني منه.

والأحاديث التي بلغنا الأوج في تحرير رواياتها، لم نبذل إلا القليل في تحقيق أهدافها ومقاصدها في الواقع، حتى أصبح النص والتراث والأصالة أشبه بشعارات معلقة على السقوف والجدران والمنابر، وأشبه بتمائم محمولة على العقول بدل الصدور والأعناق، نحاصرها ونبطل جدواها بتخلفنا وعجزنا.

ومدارسنا ومؤسسات التربية عندنا، ليست أحسن حالاً، فهي لا تزال قائمة على النقل والتلقين بدل الاجتهاد والتفكير، ليتحول الجيل القادم إلى نسخ مستقبلية مكررة عن الواقع دون تغيير أو تبديل في الذهنية، بل لعلنا نقول: إن النسخ الأصلية تبقىٰ أوضح من النسخ المكررة عنها.

وجامعاتنا ومعاهدنا العلمية، ما تزال تقوم على الشحن من الكتب والتفريغ على رؤوس الطلبة، الذي هو اليوم أشبه بالشروح والمختصرات التي حفل بها عصر الانحطاط الثقافي، والأكثر حفظًا هو الأعلى علامة.. والرسائل العلمية العليا التي من المفترض لها أن تشكل طلائع ثقافية متقدمة لا تخرج بعمومها في موضوعاتها عن هذه العقلية: الشحن والتفريغ، لكن بأشكال وتقاليد وأسوار أكاديمية مستعارة من (الآخر) في غالب الأحيان، وقد يحاكم الطالب فيها إلى الأشكال والوسائل أكثر مما يحاكم إلى الأهداف والمقاصد، أو على

الأقل وضع الطالب أمام أدواته البحثية من أشكال ووسائل، وهل أعملها فعلاً؟ وماذا أنتجت؟

والأمر بمجموعه، من منبر الجامع إلى ما تحت قبة الجامعة إلى المدارس والمعاهد وحتى رياض الأطفال محكوم بثقافة واحدة، فالكلام يتمحور حول عظمة الإسلام، ومعجزة تراثه، وتعظيم تجربته التاريخية، أو الإمكان الحضاري بشكل عام، دون التفكير ولو بأقدار بسيطة في كيفية رسم خطوة سليمة لاستعادة هذه العظمة، والتعامل مع هذا التراث، وتوظيف هذا الإمكان الحضاري في انتشال واقع الأمة واسترداد دورها.

ولعل هذا، أو هذه العقلية، أو هذا المناخ المتخلف، هو الذي مكن لـ (الآخر) من حياتنا رغم الإمكان الحضاري الذي نمتلكه.

وأي صوت خارج عن هذا الإيقاع يعتبر نشازاً شاذاً، إن لم يمكن إيقافه تُحاصر آثاره وتأثيراته، لذلك تجيء كثير من محاولات التغيير الحضاري والاجتماعي أقرب ما تكون إلى مجازفات ومغامرات غير نضيجة، تمكن أكثر فأكثر لإيقاع السكون والتخلف، بدل أن تسهم في تغييره.

لذلك نقول: بأن فقه التغيير أو فكر التغيير، والقدرة على تحقيق مقاصد النص وإعماله في واقع الناس، والقدرة على توظيف مخزون

التـــراث للإجـابة عن أسـئـلة الحاضـر والمسـاهـمة بـرؤيـة المستقبل أو استبصاره، والإفادة من التجربة الحضارية التاريخية، والقدرة على وضع الحاضر في موقعه المناسب من مسيرة التاريخ، ومحاولة الاعتبار بعبرته، أو ما يسمى بكلمة مختصرة: «الفقه الحضاري»، ما يزال غائبًا إلا من بعض الإشارات والإضاءات والبروق والالتماعات التي لا تلبث أن يعقبها الظلام والخبط الأعشىٰ.

أما المسلم المعاصر فهو يعيش في نوع من الانهزام الحضاري، فلا هو قادر على تمثل حضارته وقيمه وتراثه، ذلك أن ارتباطه هو ارتباط انحياز وحماس فقط، ومفاخرة بإنجاز الأجداد تغطيةً لمركب النقص أمام حضارة (الآخر)، كما أسلفنا، ولا هو واجد في الحضارة الغالبة اليوم سعادته بما تمثل من قطيعة مع شخصيته وهويته وتراثه وقيمه، أي لا هو في مستوى إسلامه ولا هو في مستوى عصره، فهو يعيش الغربتين.

ولعلنا نقول: إن من يكن في مستوى إسلامه لا بد أن يكون في مستوى عصره أيضًا، لأن هذا الانشطار المدعى لا يخرج عن أن يكون نظريًا أو مسوغًا لحالات الانطفاء والتخلف.

ولا شك أن السباق الحضاري والحوار الحضاري يؤدي إلى النمو والارتقاء واكتساب قدرات إضافية للقيام بالتسخير وأداء مهمة

العمران البشري، كما يؤدي إلى اكتشاف الكثير من السنن التي تحكم الحياة والأحياء وتمكّن من مغالبة قدر بقدر أو سنة بسنة.

ولا بد من الاعتراف هنا أن السبق الحضاري يشكل نوعًا ولونًا من ألوان الارتهان الثقافي، ويقود إلى التفكير ضمن أطر مسبقة لحضارة الغالب، مقارنة ومقاربة ومواجهة وحواراً وغير ذلك من ملامح هذا الارتهان على مستويات الاقتصاد إنتاجًا واستهلاكًا، والسياسة، والثقافة، والتربية، والتعليم، حيث لا يمكن تجاهل وتغييب سطوة (الآخر) بسبب سبقه وغلبته، تلك الغلبة التي تعرض قيم الأمة المعطّلة لامتحان وتحدٍ رهيب، وتدعو إلى البحث عن سر ذلك: هل العطالة والانطفاء في الأمة بسبب عجزها عن التعامل مع قيمها، أو هو في ذات القيم؟

إن هذا التحدي الحضاري أدى إلى شكل من الاختلاط في الألوان والعجز عن التمييز بين القيمة والذات، كما أدى إلى قدر أكبر من الضياع والضلال كرّس تخلف الأمة وعجزها، لتوهُّم كثير من مفكريها أن سبب التخلف جاء نتيجة للاستمساك بالإسلام وليس ثمرة للانسلاخ منه، ولا ندري لماذا لا تدعو هذه الرحلة الطويلة من الانسلاخ التي انتهت إلى الضياع لإعادة فحصها واختبارها والحكم عليها بشجاعة!!

ويزداد الارتهان الثقافي والحضاري أكثر فأكثر اليوم، حيث أصبح ذراع الحضارة ممتداً إلى البيوت والأسواق والميادين العسكرية، وعقلها وفلسفتها يشكل المناخ السائد والمؤثر للتربية والتعليم والإعلام والأدب والثقافة والسياسة، وأدواتها ومناهجها المعرفية تكاد تصبح متفردة في عالم التربية والثقافة. والأمر الذي يمكّن لذلك هو التوجه صوب العولمة، والحضور في كل المواقع للأنماط الحضارية الواحدة في محاولة لتنميط الحياة وفق الأنموذج الغالب.

وتأتي سطوة الحضارة وقدراتها أو إمكانها من توجهها صوب العالمية أيضاً، لأن هذا التوجه يحاول أن يحتوي جميع الخبرات العالمية ويجذبها ويمتصها من مواقعها لتصبح دماءً متجددة وجديدة تضخ باستمرار في شرايين الحضارة المعاصرة، إضافة إلى أن هذه الحضارة بتوجهها صوب العالمية تحاول السيطرة الجغرافية على أماكن بزوغ الحضارات وأفولها واستيعاب الهجرات الحضارية واحتواء دوراتها.. فمختبرات العالم جميعه يراد لها أن توظف لخدمتها.. وطاقات العالم أيضًا تحت قبضتها، وأسواقه، وخدماته، وجامعاته، وأرضه، وسماؤه، وطرائق تدينه أيضًا، لا تخرج عن سيطرة المدى الإعلامي للحضارة المتحكمة.

ونستطيع القول: إن الحضارة المعاصرة لم تعد صناعة أمة واحدة،

وجغرافية واحدة، أو خبرة واحدة، وإنما هي خلاصة لخبرات عالمية تتراكم وتتحكم فيها الحضارة المعاصرة، وكلما تقدمت في العالمية كلما كانت الأقدر على البقاء والاستحواذ والاحتواء لحركة الحضارة، فهي تشبه من بعض الوجوه وإلى حد بعيد سحابة هارون الرشيد رحمه الله، أينما تحركت ستمطر على أرضه، وينعم بخيراتها.

لذلك فليس من المستغرب أن تتداخل فيها الدورات الحضارية الثلاث، وتتجاور في وقت واحد، وليس من المستغرب أيضاً أن تتقوى بغيرها، وأن تكتشف أمراضها، وتحاول أن تداوي نفسها بنفسها.. والدراسات والإحصاءات كثيرة حول أمراض الحضارة وأزماتها وسبل العلاج والإنذار بسوء العواقب من قبل أهلها، والكثير من الذين ينتظرون سقوط الحضارة اليوم وينظرون في أزماتها إنما يعيشون على إحصاءات أصحابها وإنذارات أصحابها، فالحضارة المعاصرة اليوم تداوي نفسها بنفسها، لذلك سوف تطول حقبتها، لأنها تستفيد من الطاقة، والخبرة، والعلاج، وتستوردها وتستحوذ عليها من كل الدنيا.

ومن هنا نقول: إن عصر العولمة هذا يقضي بأن تكون لكل أمة موقع في الحضارة العالمية، قد يتسع وقد يضيق، ولكل أمة نصيب منها أيضاً، سواء في ذلك الإنتاج الحضاري، أو الاستهلاك لمنتجات الحضارة على حدٍ سواء.

لذلك فمحاولات الرفض والإدانة والانسحاب لم تعد مجدية، لأنه لا يمكن أن توجد جزر معزولة عن سطوة الحضارة يأوي إليها الهاربون في عالم الغد، وإنما التقلب بين جنباتها.

فلا مناص للمسلم من عملية استيعاب الحضارة أو التفكير بكيفية التعامل معها، من خلال المرجعية الشرعية والقيم الثابتة في الكتاب والسنة، وتحديد الموقع بدقة من هذا العطاء الحضاري الواسع، وما يمكن للأمة أن تقدمه بحيث يشكل إضافة مفقودة في الحضارة المعاصرة، أو على الأقل يشكل غيابها الكثير من المعاناة والأزمات.. فأي تفكير بمنازلة الحضارة أو مسابقتها في المجال التقني أو المادي يمكن أن يكون لونًا من الانتحار وضياع الأوقات والطاقات، لأن السبق الحضاري قطع مسافات من الصعب طيها بسهولة، والتحكم الحضاري للغالب يستحوذ على كل شيء، ولا يسمح بأية محاولة خارجة على إيقاعه إلى أن يشاء الله.

إن هذه العولمة، بكل المنتجات الإعلامية والثقافية التي تمهد لها وتصنعها وتؤهل العالم لقبولها، تشكل لنا حلاً -نحن المسلمين- يمنحنا التقدم بما عندنا للعالم بقدر ما تشكل لنا إشكالية إذا نحن انكفأنا ولم ندرك موقعنا منها بدقة ونوع العطاء الذي يشكل اليوم حاجة عالمية على مستوى الفرد والجماعة، فالنبوءات التي ورثناها

وانتهت إلى النبوة الخاتمة تاريخيًا لم تأت لمسابقة الحضارات القائمة بكسبها المادي في إعمار الأرض ونحت بيوت أقوى أو بناء أهرامات أعلى وأمكن، أو بتكديس الثروات، أو بالتأله على عباد الله والاستكبار في الأرض.

وإنما جاءت لتعيد الحضارات إلى عقلها ورشدها، وتقضي على الظلم، وتشيع العدل، وتستعيد إنسانية الإنسان، وتخلصه من الاستكبار والشقاء.. جاءت لتعدل مسار الحضارة وتضبط حركتها بأهداف خيرة وتوازن سليم، جاءت لتربط العلم بأهدافه الخيرة، وتزيح فوارق اللون والجنس والقوم، وتزيل كل أسباب التعصب والتميز والعلو في الأرض، وتحقق المساواة، وتعتبر أن ميزان الكرامة هو كسبي ومن صنع الإنسان.

وبذلك نقول: إن الحضارة الإسلامية مؤهلة اليوم لإنقاذ الحضارة وإنقاذ إنسانها، وهذا لن يتأتى بالادعاء، وإنما باستيعاب الحضارة والتخصص بشعبها المعرفية، لتوجيه مسارها من الداخل صوب غايات خيرة.. والذي يمكّن من هذا الدور أن العرب والمسلمين يشكلون حيزاً كبيراً في جوف الحضارة المعاصرة، وسوقًا كبيراً لاستهلاك منتجاتها، سواء في ذلك السواعد، أو الأدمغة، أو مخزن الطاقات التي تدير عجلتها، إضافة إلى الوجود الإسلامي المنتشر والمستقر في المواقع

جميعًا، وما يمتلكه من القيم الإسلامية التي لم تعبث فيها أيدي البشر، ولا تخص فئة أو طائفة أو قومًا أو منطقة جغرافية، المدعمة بالتطبيق الأنموذج على يد النبوة، وعطاء التجربة التاريخية الحضارية، ودعوة الحضارة الإسلامية إلى العالمية منذ خطواتها الأولى.

ويمكن أن نقول بأن هذا الكتاب جاء في الوقت المناسب، لأنه يعتبر محاولة جادة وإسهامًا متقدمًا في تأسيس منهج لفهم الحضارة الأوروبية المعاصرة، بأبعادها الفلسفية وتاريخها الثقافي، ومنظومتها المعرفية، وإنتاجها المادي الذي جاء ثمرة لذلك كله، حيث تشتد الحاجة إلى هذا الفهم وامتلاك هذه الأدوات البحثية اليوم أكثر من أي وقت مضى، لما تشكل هذه الحضارة من حضور في كل موقع، ونكاد نقول: في كل بيت بشكل أو بآخر، لتفرض أنماطها الاجتماعية والسياسية والإعلامية والمعرفية، وتغرق الأسواق بإنتاجها المادي، وترتهن الناس بسبقها الحضاري، وتحاول من خلال دعوتها إلى العالمية احتياز العالم بخبراته وطاقاته وثقافاته، ومحاولة اكتشاف أمراضها ومداواة نفسها بنفسها، مما جعل التداول الحضاري والدوران الحضاري يتم في داخل دائرة الحضارة نفسها وعلى محورها.

ولا سبيل أمام المسلم للقيام برسالته في إلحاق الرحمة بالعالمين إلا بفهم هذه الحضارة، وتحديد موقعه منها، والتفكير في كيفية

التعامل معها، ومن ثم حسن توظيفها وتوجيهها لما فيه خيرها، من خلال حوار حضاري تتحقق فيه أولى مستلزماته، من فهم (الآخر) واستيعاب حضارته وثقافته، وفهم إمكانيات الذات، ومدى ما تستطيع أن تقدمه وفق رؤية استراتيجبة مدروسة، لأن الانفصال عن الحضارة المعاصرة اليوم يعني الخروج من الحياة.

والمؤسف أن المسلمين المعاصرين على الرغم مما يتوفر لهم من القيم السماوية الثابتة الخالدة والتجربة التاريخية الحضارية، ما يزالون يفتقرون إلى بلورة نظرية حضارية تعتمد المنهج السنني الذي أكد عليه القرآن والسنة، وأتى على ذكر الكثير من التطبيقات من حياة الأمم السابقة، وأكد على أن الدولة والحضارة العادلة مستمرة ولو كانت كافرة، وأن الدولة الظالمة آيلة للسقوط ولو ادعت الإيمان، لأنها تُلْبِس إيمانها بظلم فتفتقد الأمن والاستقرار والاستمرار.

ويمكن أن نقول: بأن الدراسات في هذا المجال ما تزال ضنينة أو غير نضيجة على الأقل، حيث ما تزال الكثير من الدراسات تراوح عند عتبة ابن خلدون رحمه الله من القرن السابع الهجري دون أي إضافة تذكر. ولعل في ظاهرة «مالك بن نبي» رحمه الله، الذي خبر الحضارة الغربية من داخلها وأحاط بأبعادها، ما يشكل شهادة حضارية أمينة، تشكل إحدى حواس العقل المسلم الغائبة، لأنه يعتبر شاهد

هذه الحضارة المعاصرة بحق، على الرغم مما يجري عليه من الخطأ والصواب شأن كل أبناء آدم.

والأمل كبير أن يحقق هذا الكتاب برؤيته وأنموذجه نقلة مهمة في الذهنية الإسلامية، فتتحول من التقليد إلى التفكير، ومن الاقتصار على حفظ النصوص إلى كيفية إعمالها في الحياة، وتنزيلها على الواقع، وإخراج الناس بها من الظلمات إلى النور.

ذلك أن قيمة أي كتاب قد تتحدد عندما يلمح القارئ تطويراً في نظرته، وتغيراً في ثقافته، واكتساباً لأدوات بحثية جديدة تفسر له الكثير من المغاليق الحضارية -بعد قراءته- أي يصبح إنساناً آخر عما كان عليه قبل القراءة، والمسلم اليوم بحاجة إلى المزيد من مثل هذه الدراسات الغائبة، والتي أصبحت من الفروض الحضارية والمسؤوليات الشرعية.

والله المستعان.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد؛

فلقد مثلت العلاقة بالغرب في خطاب التجديد الإسلامي محوراً مهمًا، ويكاد الغرب يكون عاملاً حاضراً في كل الخطابات الإسلامية منذ الغزو الاستعماري للعالم الإسلامي في القرن التاسع عشر، وكانت الدراسات الإسلامية «للظاهرة الغربية» لم تتجاوز في أغلبها النظرة الحدية التي اتسمت بها ثقافة رجل ما بعد الموحدين[1]، فالغرب إما طاهر مقدس، وإما دنس حقير. كما لم تتجاوز في معظمها خطاب التحذير والتعبئة.. وتناول كثير من المفكرين الظواهر المصاحبة للهيمنة الغربية على العالم بشيء من الاجتزاء والقصور.

---

(١) هذا مفهوم يستعمله ابن نبي للدلالة على شخصية المسلم منذ ما بعد دولة الموحدين في المغرب العربي إلى اليوم، وهي شخصية تتسم بالرؤية الحدية إلى الأمور، والتبطل عن العمل التاريخي، والركون إلى الدعة والماضي، والمطالبة بالحقوق وترك الواجبات، وسيأتي تفصيل هذا في الصفحات المقبلة.

غير أن هناك بعض المحاولات المبكرة في الفكر الإسلامي المعاصر، حاولت أن تؤسس لخطاب علمي يتجه إلى البحث في عمق الظاهرة، وتتبع جذورها وصيرورتها، وآثارها وانعكاساتها على الواقع الإسلامي، كما اتجهت إلى دراسة التجربة الحضارية الغربية في خصائصها، ومدى إسهاماتها في الحضارة الإنسانية وآثارها عليها، مما أفرز توجهات ومؤسسات أكاديمية إسلامية كثيرة، تحاول أن تجعل من دراسة الغرب في حضارته وثقافته حقلاً معرفيًا، تدرس من خلاله التطور التاريخي للحضارة الغربية، وكيفية تشكل المفاهيم الغربية في ارتباطها مع الوعي الغربي، وانضوائها في نسق معرفي وحضاري عام للحضارة الغربية، وذلك من منظور حضاري إسلامي يحيط بالمشكلة ويحللها ويدرسها، ثم يقدم التصورات والحلول العلمية والعملية لمسألة التخلف الحضاري في العالم الإسلامي، باعتبار غياب الحضارة الإسلامية الفاعلة هي المشكلة المركزية التي يتخبط فيها العالم الإسلامي.

ومهمة مثل هذه تحتاج إلى تراكم الخبرات المعرفية، سواء عن طريق البحث في جوانب من الظاهرة الحضارية الغربية في صلتها بالمشكلة الإسلامية، أو في نقد الرؤى والتصورات والأطروحات التي قام بها رواد الفكر الإسلامي في هذا المجال، وذلك لضمان التواصل العلمي، وتأسيس تقاليد علمية تتجاوز نطاق التجارب الفردية المعزولة عن بعضها، وتتحول إلى حقل معرفي للدراسات المتخصصة التي تركز بحثها في الغرب، لفهمه، وفهم أنساقه الثقافية والمعرفية، وأنماط حياته، وتقديم خلاصة علمية للاستفادة منها في تحقيق الخروج من حالة التخلف والتراوح والتبطل التي تعاني منها أمتنا الإسلامية.

وفي هذا الإطار نحاول أن ندرس أحد النماذج الإسلامية فيما يتعلق بدراسة الظاهرة الحضارية عموماً، والظاهرة الغربية بوجه خاص، ومدى صلتها بالوعي الإسلامي، وصلتها بالمشكلة الحضارية في العالم الإسلامي.

ولهذا اخترنا «مالك بن نبي» رحمه الله، باعتباره إحدى العينات التي تعطينا من خلال دراستها مدى التطور الذي بلغه الفكر الإسلامي في معالجة مثل هذه المسائل.. والغاية من ذلك هي تعميق الوعي، وتأسيسه على قواعد بيّنة، وإعطاؤه مداه الواسع، لنتمكن من تحديد موقع الظاهرة الحضارية الغربية في مشروعنا التجديدي، في سبيل تحقيق العودة إلى التاريخ وبناء الحضارة الإسلامية من جديد لتمارس أمتنا دورها في القيادة والشهادة.

والله من وراء القصد، وهو الهادي إلى سواء السبيل.

الفصل الأول
المنظور الفكري لمالك بن نبي رحمه الله

يهدف هذا الفصل إلى التعرف على المنظور الفكري لمالك بن نبي، وذلك من خلال البحث في موقع المسألة الحضارية في فكره، وما هي المشكلة الأساس التي شغلت فكره، ثم كيفية دراسته للحضارة الغربية، هل هو منطلق دفاعي، فيه رد فعل، أو من خلاله فكر الرد والنقض، أو فكر التقريب والتركيب، وهذا يدعونا إلى النظر في المنظور الذي درس من خلاله «ابن نبي» الحضارة الغربية، والذي أسميناه المنظور الحضاري، حيث نتناول مفهوم الدورة الحضارية الذي درس من خلاله «ابن نبي» الغرب، ثم موقفه من العلاقة بالغرب، ومدى الحاجة إلى معرفته.

موقع المسألة الحضارية في فكر مالك بن نبي رحمه الله

إن المتأمل في أعمال «ابن نبي» الفكرية، يجدها تعالج مسألة واحدة تدور حول محور واحد، هو مشكلة الحضارة، باعتبار أن الحضارة هي الإطار الذي ينظم كل هذه الأجزاء التي نسميها في مكان ما مشكلة سياسية، وفي مكان آخر مشكلة

اقتصادية، وفي مكان ثالث مشكلة أخلاقية.

والعالم الإسلامي في بحثه عن صياغة بناء حضاري جديد، عليه أن يبحث أولاً في أسباب الغياب الحضاري الذي دام مدة طويلة كان خلالها خارج التاريخ، كأن لم يكن له هدف[1]. ولهذا يعتبر «ابن نبي» أن العالم الإسلامي أضاع وقتًا طويلاً، وجهداً كبيراً، بسبب عدم التحليل المنهجي للمرض، الذي يتألم منه منذ قرون طويلة[2]، فذهب يتلمس الحلول الجزئية، ونظر إلى القضية في صورها التجزيئية، فاختلفت الأطروحات؛ من الطرح السياسي إلى الطرح الاقتصادي إلى الطرح الأخلاقي... وهكذا.

فهناك من رأىٰ أن الأزمة سياسية تحتاج حلاً سياسيًا، فركز كل جهوده في التغيير والإصلاح السياسي، وانتقاد فساد الحكم، ومحاولة تغيير أنظمة الحكم في البلاد الإسلامية.

وهناك من رأى أنها أزمة أخلاقية تستلزم حلاً أخلاقيًا،

---

(١) مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، (دمشق: دار الفكر، ١٩٩٦م)، ص٤٠.

(٢) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

فذهب إلى أن الحل يكمن في الالتزام بالخلق الإسلامي الرفيع، والإقلاع عن المعاصي بمعناها الفقهي فقط[1]، وبالتالي راح يتذمر من الفساد الأخلاقي، واعتبره مكمن الداء.

وهناك من رأى أنها أزمة عقدية تستلزم إصلاح العقيدة، وأن لا حل إلا بتخليص العقيدة من الكلام والفلسفة، وإعادة تعليم الناس عقائد الإسلام، وإقناعهم بأن الله هو الخالق وهو المعبود الحقيقي، وأن الالتزام بعقيدة التوحيد هو الحل، فتوجه إلى صياغة علم العقيدة من جديد بأسلوب آخر.

ولهذا فهو ينتقد كلا الفريقين (التحديثين والإصلاحيين)[2]، بأنهم لم يحددوا بدقة مكمن الأزمة، فاتجه

(١) ليس المقصود هنا التهوين من المنظور الفقهي للمعصية، ولا التهوين من المعاصي ذاتها، وإنما المقصود أن المعاصي مفهوم ينبغي أن يتوسع ليشمل دوائر أخرى من الفعل الإنساني خارجة عن دائرة النظر الفقهي واهتماماته، فالتنكب عن سنن الله في الآفاق والأنفس والتاريخ، والتهاون في التعامل مع هذه السنن، وعدم تطويعها، وكذلك الركون إلى النظر الجزئي، وعدم الارتفاع إلى مستوى السنن، هي أيضًا معاصٍ، ولكنها بمنطق غير المنطق الفقهي المعتاد، ولعلنا نسميها: معاصي سننية أو معاصي فكرية، والله أعلم.

(٢) التحديثيون والإصلاحيون، أو تيار التحديث وتيار الإصلاح، مصطلحان يطلقهما ابن نبي على اتجاهي النهضة في العالم الإسلامي، حيث يقصد بدعاة الإصلاح =

كل إلى عرض من أعراضها، في حين أن الأزمة أعمق من هذه الأعراض كلها، إذ أن المسلم لم يفقد إيمانه بالله في أي لحظة من لحظات التاريخ، حتى مسلم ما بعد الموحدين، كما أن الالتزام بالخلق الإسلامي لم ينعدم بين المسلمين، لكن عقيدته تجردت من فاعليتها[1].

ولهذا أيضًا ينبغي البحث في جوهر الأزمة وحقيقة المرض، وعدم الاكتفاء بمعالجة الأعراض أو المظاهر الجزئية التي تطفو هنا وهناك في صورة أو أخرى.. كما أن كل هذه الأعراض تحتاج إلى إطار من خلاله نرى كل الجوانب المتعلقة بالأزمة، ولا نغيِّب أحدها، وهذا الإطار يكمن في إرجاع الأزمة إلى جوهرها؛ الذي

= الذين التزموا بالقيم الإسلامية، ودعوا إلى القيام بالعملية التجديدية استنادًا إلى الوحي وإلى الموروث الحضاري الإسلامي، أما دعاة التحديث فيقصد بهم دعاة التغريب الذين كانوا يرون في اتباع النموذج الغربي الغالب الطريق الوحيد لتحقيق النهضة. وقد نتساءل حول مدى إمكانية اعتماد هذا التصنيف الآن حيث إن حركة النهضة شهدت تطورات واتجاهات جديدة منذ أن كتب ابن نبي هذه الملاحظة.. وبعملية تصنيف للتيارات الموجودة الآن، نجد أنها في عمومها ترجع إلى أحد هذين التيارين فيما يتصل بالإطار المرجعي والرؤية التصورية والمرتكز الفكري، مع بعض النضج على مستوى الطرح.. للمزيد انظر: مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، ط٥، (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٦)، ص٥٢ وما بعدها.

(١) وجهة العالم الإسلامي، ص٥٣-٥٤.

هو مشكلة غياب حضارة المسلم، وغيابه عن صنع التاريخ، وهو إطار ينبغي أن ينظم كل الجهود الإصلاحية، لنحقق النهضة التي طال العمل لها في العالم الإسلامي[١].

وفي هذا يقول «ابن نبي رحمه الله»: «فرأي رجل سياسي كجمال الدين الأفغاني أن المشكلة سياسية تحل بوسائل السياسة، بينما رأي رجل دين[٢] كالشيخ محمد عبده أن المشكلة لا تحل إلا بإصلاح العقيدة والوعظ.. على حين أن كل هذا التشخيص لا يتناول في الحقيقة المرض، بل يتحدث عن أعراضه»[٣]. وقد نتج عن هذا أننا منذ عقود من الزمن لا نعالج المرض، وإنما نعالج الأعراض[٤].

---

(١) Louay M. Safi, The Challenge Of Modernity, First Ed, (Lanham: University Press Of America, 1984), pp.162-163 .

(٢) ليس المقصود من هذا التقسيم: رجل سياسي ورجل دين -فيما يبدو- الفصل بين مفهومي السياسة والدين، وإنما المقصود منه أن الأفغاني باعتباره كان سياسيًا، فإن اهتمامه كان منصباً على التغيير السياسي، بينما الإمام محمد عبده، الذي كان رجلاً أزهريًا، غلب عليه تخصصه في العلوم الشرعية، فرأى أن الإصلاح يتم أولاً بإصلاح العقيدة وعلم الكلام، وإلا فإن رجل السياسة ورجل الدين مفهومان غريبان عن النسق الفكري لابن نبي، وفيما يأتي من الصفحات ما يزيل هذا اللبس، من خلال حديث ابن نبي عن تركيز محمد عبده على تجديد علم الكلام.

(٣) شروط النهضة، ص٤١.

(٤) المرجع نفسه، ص٤١.

فالمرض كامن في نفس المسلم، وفي ثقافته الموروثة، كما هو كامن في سلوك المسلم وتصرفاته اليومية، وفي قلبه وعقله.. والأزمة تكمن في الأدران العالقة بالمسلم من تراث الانحطاط عبر القرون، أكثر ما هي بسبب خارجي وافد. فالأمر لا يتعلق بنقص في الوسائل حتى نستوردها ونكدسها، بل يتعلق بأزمة في الأفكار[1]، وفي كيفية البحث عن حلول موضوعية لها. ولهذا يرفض تسطيح وتجزيء المشكلة، ويعتبر أن هذا يؤدي إلى استفحال التخلف، في حين الجهود تتجه لمعالجة مظاهره وليس جوهره، هذا الجوهر يكمن في الإمساك بالمشكلة المركزية التي تنتظمه، وهي الارتقاء إلى مستوى أرحب في التحليل، من خلال النظر إلى الأزمة بنظرة شمولية.

ولهذا يقول: «إن مشكلة كل شعب هي في جوهرها مشكلة حضارته، ولا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانية، وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها»[2]، فكانت كل

---

(١) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، (دمشق: دار الفكر ١٩٨٨م)، ص٧٠.
(٢) شروط النهضة، ص١٩؛ مشكلة الثقافة، ط٤، (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٤م)، ص١٠٠.

جهوده وأعماله الفكرية تنصب على البحث عن حل مشكلة الحضارة في العالم الإسلامي، ومحاولة البحث عن مدخل منهجي مناسب لإعادة بناء حضارته من جديد.

وهو ما أكّده صراحة بقوله: «أعتقد أن المشكلة التي استقطبت تفكيري واهتمامي منذ أكثر من ربع قرن وحتى الآن، هي مشكلة الحضارة، وكيفية إيجاد الحلول الواقعية لها وإزالة التناقض بين النجاح المادي والتخلف المعنوي، أعني تخلف القيم وإهمالها»[1]. ولهذا فمشكلة العقيدة وتصحيحها أو مشكلة الدولة أو الاقتصاد أو غيرها، هي قضايا ينبغي ربطها بالمشكلة المركزية، مشكلة حضارة المسلم.. فالمسلم، حتى مسلم «ما بعد الموحدين»، لم يفقد إيمانه وصلته بالله[2]، كما أن الدولة إفراز اجتماعي لا تصلح إذا كان المجتمع غائباً عن صنع التاريخ.

(١) أنور الجندي، المدرسة الإسلامية على طريق الله ومنهج القرآن، نقلاً عن زكي أحمد، مالك بن نبي ومشكلات الحضارة، ط١، (بيروت: دار الصفوة، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م)، ص٧٤. في الحقيقة لم أعثر على هذا القول في جميع كتب ابن نبي التي تم الاطلاع عليها، ولهذا اضطررت إلى نقلها من هذا المصدر الذي يعتبر ثانوياً في سياق الحديث عن فكرة أساسية من أفكار ابن نبي، والتي هي تحديده لجوهر الأزمة في العالم الإسلامي.

(٢) وجهة العالم الإسلامي، ص٥٤.

فالأزمة في جوهرها -كما يؤكّد «ابن نبي»- أزمة حضارية، ولن نتمكن من القدرة على حلها إلا إذا أمسكنا بقوانينها، ونظرنا إليها بعين التحليل، وبحثنا عن سنة الله فيها[1]. كما أن الحضارة تقوم على قانون البناء لا على التكديس، فلكي نبني حضارة لا يكون ذلك بتكديس منتجاتها، وإنما بأن نحل مشكلاتها الأساسية[2]. وهذه المشكلات الأساسية هي العناصر الأولية التي نحصل عليها من خلال تحليل أي ناتج حضاري، فكل ناتج حضاري تنطبق عليه الصيغة التحليلية الآتية:

ناتج حضاري= إنسان + تراب[3] + وقت.

وإذا استخدمنا طريقة الجمع الحسابي، فإننا نصل إلى أن هناك ثلاثة أعمدة ذات علاقة وظيفية: حضارة= إنسان + تراب + وقت[4]. فأزمة الحضارة تنحل إلى هذه المشكلات الأولية

---

(١) موقع المسألة الثقافية من استراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي، ط١، (الجزائر: دار الينابيع، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م)، ص١٠.

(٢) سليمان الخطيب، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، الطبعة الأولى، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م)، ص٨٠.

(٣) التراب هنا، هو الإمكانات الطبيعية التي وهبها الله تعالى للإنسان في الأرض، والتي تمثل المكان الملائم، والمواد الخام، والمجال الحيوي الذي تنجز فيه المنجزات الحضارية، أي المكان الذي توفرت فيه الشروط الأولية لبناء الحضارة.

(٤) شروط النهضة، ص٤٤-٤٥.

الثلاث؛ مشكلة الإنسان، ومشكلة التراب، ومشكلة الوقت. ونحن حينما نحاول التخطيط لحضارة، فليس علينا أن نفكر في منتجاتها وإنما في أشياء ثلاثة، في الإنسان والتراب والوقت. فحينما تحل المشاكل الثلاث حلاً علمياً، ببناء الإنسان المتكامل والاعتناء بالتراب (الإمكانات الطبيعية)، والزمن، لتتفاعل معاً ضمن ما توفره الفكرة الدينية المركِّبة للقيم الاجتماعية من شرارة روحية، فقد تم حل مشكلة الحضارة، التي هي الإطار الذي فيه تتم للفرد سعادته[1].

ورجل الفطرة، والتراب، والوقت، ذلك هو الرصيد الذي تضعه العناية الإلهية بين يدي أي مجتمع يريد النهوض[2]. ويبقى الإنسان هو الشرط الأساس لكل حضارة، فهو محور الفاعلية في حركة الحضارة، وهو الذي يعطي ويحدد القيمة الاجتماعية لهذه المعادلة-السابقة الذكر- لأن التراب والوقت -إذا اقتصر عليهما فحسب- لا يقومان بأي تحويل اجتماعي[3].

وإذا جئنا إلى الإنسان، فإننا نجده يؤثر في حركة المجتمع

---

(١) مالك بن نبي، حديث في البناء الجديد، (بيروت: المكتبة العصرية)، د.ت، ص١٠١.
(٢) مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، الطبعة الأولى، (دمشق: دار الفكر، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م)، ص٦٠.
(٣) فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، ص٨١.

بثلاثة مؤثرات: بفكره، وبيده (عمله)، وبماله، ومن هنا فإننا بإزاء ثلاث مسائل متعلقة بالإنسان، هي الحاجة إلى العناية بفكر الإنسان (ثقافته)، والعناية بتوجيه عمله ليحقق الفعالية القصوى، والعناية بماله ليدخل في استثمار اجتماعي منتج[1]. فالمجتمع الذي يتمكن من بناء عالم ثقافي منسجم مع سنن الآفاق والأنفس والهداية، ويحسن استثمار إمكاناته البشرية والمادية على ضوء ذلك، يضطرد نموه، وتتضاعف إنتاجيته الحضارية، ويمتلك في نهاية المطاف القدرة على الإشعاع والامتداد في التاريخ[2]، ويستطيع القيام بإنجاز تركيب للحضارة.

منظور دراسة «ابن نبي» رحمه الله للظاهرة الحضارية الغربية

١ - الدورة الحضارية:

تشكل نظرية الدورة الحضارية، المدخل الذي يمكِّن من فهم المنظور الذي درس من خلاله «ابن نبي» الحضارة الغربية.. فالدورة الحضارية، باعتبارها من أهم أدواته التحليلية في دراسة

(١) شروط النهضة، ص٧٧.

(٢) موقع المسألة الثقافية، ص١٢.

وتحليل الحضارة، ترتكز على المبدأ الذي وضعه «ابن نبي»، ويتلخص في أن الحضارة يحكمها قانون الهجرة أو الدورة، والذي في حقيقته يعني استمرار الحضارة وتنقلها من مكان نفدت فيه عناصرها (شروطها) الأولية إلى مكان آخر توفرت فيه هذه الشروط، لتنطلق منها في دورة جديدة تواصل به سيرها إلى أن ينتهي التكليف وتنقضي سنة الحضارة والعمران البشري.. فسنة التداول الحضاري نقطة مهمة في فهم المنطلق الذي من خلاله درس «ابن نبي» الحضارة الغربية، وأفرد لها جانبًا مهمًا في معظم كتاباته، وفي نظريته في البناء الحضاري.

وفي دراسته لـ (الظاهرة الدورية)[1]، يصدر الفصل بقوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾ (آل عمران: ١٤٠)، ليؤسس عليها قانونه في الدورة الحضارية، أو بتعبير آخر قانون التداول الحضاري. فيرى «ابن نبي» -رحمه الله- أن دراسة التاريخ لها جوانب متعددة؛ منها الجانب الفردي بالقياس إلى الفرد وبالتالي هو دراسة نفسية، ومنها الجانب الاجتماعي

---

(١) وجهة العالم الإسلامي، فصل الظاهرة الدورية، ص٢٥، وما بعدها.

وبالتالي فالتاريخ من هذا الجانب دراسة اجتماعية، إذ يكون دراسة لشرائط نمو مجتمع معين. وهو إذ يعتبر ابن خلدون أول من اكتشف منطق التاريخ، من خلال نظريته في أعمار الدولة، ودور العصبية في تحقيق سنة التداول، فإنه ينتقد ابن خلدون في ضيق مفهومه لدراسة أعمار الدولة، وضيق مفهومه عن العصبية والدولة، على الرغم من أن ابن خلدون أول من اكتشف الظاهرة الدورية التي طورها «ابن نبي» رحمه الله وجعلها أساس نظريته في دورة الحضارة. وكذلك ينتقد (أرنولد توينبي) في نظرية المجال الجغرافي(١)، إذ أن «نمو مجتمع معين لا يقوم على حقائق الجنس أو عوامل السياسة، بقدر ما يخضع لخصائصه الأخلاقية والجمالية والصناعية المتوافرة في رقعة تلك الحضارة»(٢).

على أن نمو المجتمع المرتبط بتوفر مجموعة من الخصائص في رقعة حضارته، لا يجعله ينعزل عن العالم، بل إن تطوره مشروط ببعض الصلات الضرورية مع بقية المجموعة الإنسانية. فالاكتفاء بـ(مجال الدراسة) بمفهوم «توينبي»، يعزل الجانب الغيبي (الميتافيزيقي) للتاريخ، الذي يتطلب التجاوز بالدراسة إلى

---

(١) مشكلة الأفكار، ص٤٥-٤٦.

(٢) وجهة العالم الإسلامي، ص٢٥.

ما وراء السببية التاريخية، لكي نلم بالظواهر في غايتها، فهناك خلف الأسباب القريبة أسباب بعيدة، تخلع على تفسير التاريخ طابعًا كونيًا[1] . فهذه الأبعاد الكونية لحركة التاريخ، ونمو الحضارة، يجعلها «ابن نبي» مبرراً لكي «ندرس التطور الحديث في العالم الإسلامي، آخذين بعين الاعتبار علاقات هذا التطور القائمة أو الممكنة مع الحركة العامة في التاريخ الإنساني»[2] .

وإذا كان من الصعوبة بمكان أن نحدد ونعرف جذور هذه الحركة بدقة في الزمان والمكان، حيث إن أبعادها التاريخية تتحرك في رقعة غير ثابتة، من خلال التعاقب بين الحضارات، فإننا أمام جانبين جوهريين للحضارة؛ «الجانب الميتافيزيقي أو الكوني، وهو جانب ذو هدف وغاية، والجانب (التاريخي) الاجتماعي، وهو جانب مرتبط بسلسلة من الأسباب»[3] . وهذا الأخير، تتمثل فيه الحضارة كأنها مجموعة عددية تتتابع في وحدات متشابهة، ولكنها غير متماثلة، وهكذا تتجلى لأفهامنا حقيقة جوهرية في التاريخ هي : (دورة الحضارة)[4] .

---

(١) وجهة العالم الإسلامي، ص٢٥-٢٦، بتصرف بسيط.
(٢) المرجع السابق، ص٢٧.
(٣) المرجع نفسه، ص٢٧.
(٤) المرجع نفسه، ص٢٧.

فالمجموعات العددية المتتابعة هي الحضارات المتعاقبة، تتشابه في أنها تمثل كلها حلقات متصلة في الملحمة الإنسانية الخالدة، وتختلف عن بعضها من حيث إن «كل دورة محددة بشروط نفسية زمنية خاصة بمجتمع معين»[1]. فإذا توفرت هذه الشروط كانت حضارة، ثم إنها تهاجر إذا ما اختل تركيبها إلى موطن آخر، لتتحول معه إلى حضارة أخرى، وفق التركيب الخاص للإنسان والتراب والوقت.

ومن هنا فإن «ابن نبي» ينتقد الذين ينظرون إلى مشكلة العالم الإسلامي بسطحية ومعزل عن التيار العام للإنسانية، والقانون الذي يضبط انتقال الحضارة في شروطها النفسية والاجتماعية، ويقول: «هذه الملاحظات تدفعنا إلى أن ننتقد مسلك بعض الباحثين حين ينظرون إلى ظاهرة (الحضارة) منفصلة عن ظاهرة (الانحطاط)؛ وإن العالم الإسلامي لفي مسيس الحاجة في هذه النقطة إلى أفكار واضحة تهدي سعيه نحو النهضة، ولهذا فإن مما يهمنا في المقام الأول أن نتأمل الأسباب البعيدة التي حتمت تقهقره وانحطاطه»[2].

---

(١) وجهة العالم الإسلامي، ص٢٧.

(٢) المرجع السابق، ص٢٨-٢٩.

وفي دراسته لانحطاط العالم الإسلامي، والسبيل إلى تحقيق النهضة، يدعو إلى تأمل دورة التاريخ وتسلسله، لتحقيق إدراك واع «بمكاننا من دورة التاريخ، وأن ندرك أوضاعنا، وما يعتورنا من عوامل الانحطاط، وما ننطوي عليه من أسباب التقدم. فإذا ما حددنا مكاننا من دورة التاريخ، سهل علينا أن نعرف عوامل النهضة أو السقوط في حياتنا»[1].

فتحديد المكان الذي نوجد فيه يسهِّل علينا كثيراً معرفة إمكانياتنا، كما يساهم في تحقيق وعي بأسباب التخلف وعوامل النهوض الكامنة في ذاتنا، وإذا ما غاب هذا التحديد، فإننا قد ننهمك في حل إشكالات ليست حقيقية، أو أن صلتها بأزمتنا الحضارية صلة واهية أو معدومة، إذ من الواضح أن «الفرق شاسع بين مشاكل ندرسها في إطار الدورة الزمنية الغربية، ومشاكل أخرى تولدت في نطاق الدورة الإسلامية»[2]. فهناك فرق في الطور بين مشاكل مجتمع يعمل على التخلص من ركام التخلف والدخول في دورة حضارية جديدة، وبين مشاكل مجتمع في قمة حضارته.

(١) شروط النهضة، ص٤٧.

(٢) المرجع نفسه، ص٤٨.

ولعل من أعظم ملامح زيغنا وتنكبنا عن طريق التاريخ، أننا نجهل النطقة التي منها نبدأ تاريخنا، مما جعلنا نراوح المكان، بين أن نحتمي بالتاريخ، أو نطفر إلى الإمام طفرة عمياء في حركتنا نحو الغرب[1]، ولهذا يؤكد «ابن نبي» أنه: «لا يجوز لأحد أن يضع الحلول والمناهج، مغفلاً مكان أمته ومركزها، بل يجب عليه أن تنسجم أفكاره، وعواطفه، وأقواله، وخطواته مع ما تقتضيه المرحلة التي فيها أمته، أما أن يستورد حلولاً من الشرق أو الغرب، فإن ذلك تضييعًا للجهد، ومضاعفة للداء، إذ كل تقليد في هذا الميدان جهل وانتحار»[2].

غير أن هذا لا يدفع إلى الانعزال عن بقية الإنسانية والتعلم من التجارب التي يتم إنجازها، وبخاصة في عالم يشهد انحسار الحدود، وتقريب المسافات بين الشعوب والأمم والحضارات، مما يدفعنا إلى تحديد مكاننا من منطلق واقع اجتماعي معيش.

ومن هذه الرؤية الواقعية ينطلق «ابن نبي»، باعتبار أن العالم يتجه نحو التوحد، ولا يمكن للعالم الإسلامي أن يعيش

---

(١) وجهة العالم الإسلامي، ص١٢١.
(٢) شروط النهضة، ص٤٧-٤٨.

في عزلة.. وعلى الرغم من أن حلول العالم الإسلامي لا تأتي من خارج حدوده، فإنه مطالب أن يتعلم من التجارب الإنسانية، ومنها التجربة الغربية، التي شهدت إنجازات كبرى كما شهدت إخفاقات كبرى في جوانب أخرى تتصل من قريب أو من بعيد بالمشكلة الإسلامية في بعض جوانبها.

٢- الحاجة إلى معرفة الغرب:

يقول «ابن نبي»، وهو يتحدث عن صلة الغرب بالمشكلة الحضارية في العالم الإسلامي: «ولا شك أن هذا الإشعاع العالمي الشامل الذي تتمتع به ثقافة الغرب، هو الذي يجعل من فوضاه الحالية مشكلة عالمية، ينبغي أن نحللها وأن نتفهمها في صلاتها بالمشكلة الإنسانية عامة، وبالتالي بالمشكلة الإسلامية»[١].

وهذا لا يجعل العالم الإسلامي تابعًا في حلوله للغرب، وإنما يتطلب منه أن يعرف التجارب حتى يتحقق من مدى نسبيتها ومدى قابليتها للنقل والاستفادة، فإذا ما أدرك العالم الإسلامي أن صدق الظواهر الأوروبية مسألة نسبية، فسيكون من السهل عليه أن يعرف أوجه النقص فيها، كما سيعرف عظمتها

---

(١) وجهة العالم الإسلامي، ص١٢٣.

الحقيقية، وبهذا تصبح الصلات مع العالم الغربي أكثر خصوبة، ويسمح ذلك للنخبة المسلمة أن تمتلك نموذجها الخاص، تنسج عليه فكرها ونشاطها. فالأمر يتعلق بكيفية تنظيم العلاقة وعدم الوقوع في الاضطراب كلما تعلق الأمر بالغرب.

فالعالم الإسلامي منذ بداية الجهود التجديدية الحديثة يضطرب، كلما تعلق الأمر بالغرب، غير أن هذا الأخير لم يعد له ما كان يتمتع به من تأثير ساحر، وجاذبية ظفر بها على عهد أتاتورك.. فالعالم الغربي صار حافلاً بالفوضى، ولا يجد فيه المسلم الباحث عن (النظام) نموذجًا يحتذيه، بقدر ما يجد فيه نتائج تجربة هائلة ذات قيمة لا تقدر، على الرغم مما تحتوى من أخطاء، بل بسبب ما بها من أخطاء[1].

فالغرب تجربة تعد درسًا خطيرًا لفهم مصائر الشعوب والحضارات، فهي تجربة مفيدة لبناء الفكر الإسلامي، وتحقيق الوعي السنني، الذي ينسجم مع البعد الكوني لحركة التاريخ، ذلك البعد الذي يسبغ على حركة انتقال الحضارة قانونًا أزليًا أشار إليه القرآن في الآية السابقة الذكر[2].

---

(١) وجهة العالم الإسلامي، ص١٢٢-١٢٣.

(٢) ﴿وتلك الأيام نداولها بين الناس﴾ (آل عمران:١٠٤).

فالتأمل في هذه التجربة التي «صادفت أعظم ما تصادفه عبقرية الإنسان من نجاح، وأخطر ما باءت به من إخفاق، وإدراك الأحداث من الوجهين كليهما، ضرورة ملحة للعالم الإسلامي في وقفته الحالية، إذ هو يحاول أن يفهم مشكلاته فهمًا واقعيًا، وأن يقوم أسباب نهضته كما يقوّم أسباب فوضاه تقويمًا موضوعيًا»[1].

وحتى تنظم هذه العلاقات، ويستفاد من هذه التجربة البشرية، ويدرك مغزى التاريخ، لا بد من فهم هذا الغرب في عمقه، وتحديد خصائصه، ومعرفة ما يتميز به من إيجابيات وسلبيات، حتى لا تكون معرفتنا به سطحية مبتسرة، وأفكارنا عنه عامة وغير نابعة من إطلاع متأمل، وبالتالي يكون وعينا به مشوهًا أو جزئيًا. ولهذا ينتقد «ابن نبي» الطلبة والباحثين المسلمين في صلتهم بأوروبا، بأنها صلة تجارية أو وظيفية، بدل أن تكون صلة تأمل وإدراك لسر حركة التاريخ في أوروبا.. ويقول: «نرىٰ أن الطالب المسلم لم يجرب حياة أوروبا، بل اكتفى بقراءتها، أي أنه تعلمها دون أن يتذوقها. فإذا أضفنا إلى

(١) وجهة العالم الإسلامي، ص١٢٢.

ذلك أنه ما زال يجهل تاريخ حضارتها، أدركنا أنه لن يستطيع أن يعرف كيف تكونت، وكيف أنها في طريق التحلل والزوال لما اشتملت عليه من ألوان التناقض، وضروب التعارض مع القوانين الإنسانية»[١].

وإذا كان القرن العشرين قد تميز -كما أسلفنا- بتقريب المسافات، واتجاه البشرية نحو التوحد، في مصيرها، وفي علاقاتها، فإن المثقف المسلم نفسه ملزم بأن ينظر إلى الأشياء من زاويتها الإنسانية الرحبة، ويرتقي إلى إطار الحضور العالمي، وعياً وإنجازاً، حتى يدرك دوره الخاص ودور ثقافته في هذا الإطار العالمي[٢]، إذ لا يمكن أن نطرح مشاكلنا في زمن «العالمية»[٣]، دون أن نأخذ في الاعتبار كل المعطيات السياسية والجغرافية[٤].

وتحديد الصلة بالغرب وبغيره من الكيانات الحضارية،

---

(١) وجهة العالم الإسلامي، ٦٨.

(٢) مشكلة الثقافة، ص١٦.

(٣) استعمل ابن نبي هذا المصطلح في كتابه «مشكلة الثقافة»، ص١٣١، وما بعدها، كما استعمله في بقية كتبه، وقد أعطاه نفس مفهوم مصطلح (Globalization) أو العولمة، وذلك عند حديثه عن الثقافة في اتجاه العالمية الغربية، كما أعطاه مفهوم (Universality) عند حديثه عن القيم الموضوعية المفتوحة، وعن الحالة التي يشهدها العالم منذ نهاية الحرب العالمية الثانية.

(٤) مشكلة الثقافة، ص١٣١.

يعطينا تحديدين مهمين في إنجاز مشروعنا التجديدي:

التحديد الأول؛ هو التحديد السلبي، من خلال إدراك نسبية الظواهر الغربية، ومعرفة أوجه النقص فيها وأوجه العظمة الحقيقية.

والتحديد الثاني؛ هو التحديد الإيجابي، من خلال تحديد ما يمكن أن نسهم به في ترشيد الحضارة الإنسانية وهدايتها.

وهذا في حد ذاته ينضج ثقافتنا ويعطيها توجهًا عالميًا، فمن «المفيد قطعًا أن ننظر إلى مشكلة الثقافة من زاوية عالمية... فإذا ما أدرك المثقف العربي المسلم[1] مشكلة الثقافة من هذه الزاوية، فسوف يمكنه أن يدرك حقيقة الدور الذي يناط به في حضارة القرن العشرين»[2].

---

(١) نعتقد أن ابن نبي لا يقصد العربي المسلم وحده دون بقية المسلمين، ولعل استعماله لهذا المصطلح يرجع إلى تأثير البيئة الثقافية في الجزائر والمغرب العربي، التي لا تفرق في الوعي الجمعي والعرف الثقافي الشعبي بين لفظة العربي ولفظه المسلم. ففي ثقافة مجتمعات المغرب الإسلامي، العربي هو المسلم والمسلم هو العربي، وهذا أحد المواريث الثقافية التي بقيت ترمز إلى مدى عمق ارتباط العربية بالإسلام في الوعي الجمعي عند المسلم في المغرب.

بالإضافة إلى أن ابن نبي في مرحلته المصرية عاصر موجة القومية العربية التي جعلت من العروبة إطارًا مرجعيًا منفصلاً عن الإسلام، الأمر الذي جعله يستعمل مصطلح (العربي المسلم) تأكيدًا على الوحدة العضوية بين الإسلام والعربية -في العالم العربي على الأقل- مما ينبه إلى مدى حرص ابن نبي على شمولية ودقة مصطلحاته كما سيأتي بيانه.

(٢) مشكلة الثقافة، ص١٤٠.

ولهـذا نجـد «ابن نبي» يؤكـد على أن هناك وحـدة في المشكلة الإنسانية تنبثق عن المصير المشترك[1].

كمـا نجـده يؤكد على فكرة وحـدة التـاريخ الإنسـاني -في القرن العشرين- بقوله: «فوحدة التاريخ تتأكد في القرن العشرين بطريقة لا تدع مجالاً لفكرة (الوحدات التاريخية) المستقلة، التي تفهم فيها كل وحدة في حدودها؛ فلقد دخلت الإنسانية مرحلة لم يعد ممكنًا فيها تحديد مجال الدراسة الخاص على طريقة (توينبي). ولعله للمرة الأولى ينبغي على التاريخ أن يضع مـشكلتـه وضـعًـا منهـجـيًـا في المصطلحـات الميتافيزيقية»[2].

كما يولي «ابن نبي» رحمه الله عناية خاصة بأهمية الرؤية المتوازنة للأشياء، ولذلك نجده ينتقد موقف المثقفين المسلمين من الغرب، الذين يتخذون مواقفهم بشكل حدي مطبوع بطابع ثقافة «ما بعد الموحدين»، التي ترى أن الشيء إما طاهر مقدس وإما دنس حقير. ويرى أن عدداً كبيراً من المسلمين، لم يرحل

---

(١) مالك بن نبي، الفكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج، ترجمة عبد الصبور شاهين، (دمشق: دار الفكر، ١٩٨١م)، ص٢٠٦.
(٢) المرجع نفسه.

في طلب العلم بالغرب، ودراسته في جوهره. فالحركة الحديثة[1] لا تعدو على هذا مستوىً يتخبط فيه مجتمع فقد توازنه التقليدي، إذ هي مكونة في جوهرها من عناصر خالية من المعنى، مأخوذة عن المدرسة الاستعمارية، ثم يضاف إلى هذه العناصر، بعض العناصر الأخرى التي التقطتها اتفاقًا الشبيبة الجامعية، التي نشأت في طبقة متوسطة، وأقامت في أوروبا إقامة قصيرة لم تهدف من خلالها إلى معرفة الحضارة الغربية[2].

ومن ثم وجدنا المسلم يحكم على النظام الأوروبي الذي يحيط به أو الذي يستشعر وجوده في مطالعاته المبتورة، فأفكاره عن الحضارة الأوروبية تصدر عن ذلك الحكم المبتسر، وعن تلك العلاقة السطحية -الوظيفية أو التجارية- بينه وبينها. وهذا مرض متجذر في ذاتنا منذ قرون مضت، حينما صار الفكر الإسلامي عاجزًا عن إدراك حقيقة الظواهر، فلم يعد يرى منها سوى قشرتها؛ وأصبح عاجزًا عن فهم القرآن، فاكتفى

(١) يستعمل ابن نبي مصطلح الحركة الحديثة أو تيار التحديث في مقابل تيار الإصلاح، وقد سبق بيانه، انظر وجهة العالم الإسلامي، الفصل الثاني، ص٤٥، وما بعدها.
(٢) وجهة العالم الإسلامي، ص٦٤.

باستظهاره، حتى إذا انهالت منتجات الحضارة الأوروبية على بلاده اكتفى بمعرفة فائدتها إجمالاً، دون أن يفكر في نقدها، وتفهمها، وغاب عن وعيه أنه إذا كانت الأشياء قابلة للاستعمال، فإن قيم هذه الأشياء قابلة للمناقشة[1].

ومن ثم وجدنا أنفسنا لا نكترث بمعرفة كيف تم إبداع الأشياء، بل نقنع بمعرفة طرق الحصول عليها، فاستحكم فينا ذهان السهولة، وهكذا كانت المرحلة الأولى من مراحل تجديد العالم الإسلامي، مرحلة تقتني أشكالاً دون أن تلم بروحها[2]، فأدى هذا الوضع إلى تطور في الكم، زاد في كمية الحاجات دون أن يعمل على زيادة وسائل تحقيقها، فانتشر الغرام بكل ما هو مستحدث[3]، وكان الأولى التفريق بين عمق الحضارة ومظاهرها السطحية.

---

(١) المرجع السابق، ص٦٥-٦٦.

(٢) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، الطبعة الثالثة، (عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع، ١٩٨٨م)، ص٤٢٦.

(٣) وجهة العالم الإسلامي، ص٦٦.

الفصل الثاني

المنظور الحضاري

المنظور الحضاري.. إطار كلي تفسيري

إذا كانت أزمة كل أمة وكل مجتمع هي في جوهرها -كما يؤكّد ابن نبي «رحمه الله»- أزمة حضارته، وهو إطار يراه أكثر شمولاً من المنظورات الجزئية التي تختصر الأزمة في مظاهرها، فهذا يدعونا إلى التساؤل عن كيفية إرجاع «ابن نبي» لكل التحليلات التي طرحت للأزمة إلى أمر واحد هو الأزمة الحضارية؟ ألا يعتبر هذا اختزالاً للأزمة؟ أي اختزالها في طرح ذي مفاهيم كلية تتجاهل القضايا الجزئية؟

المتأمل في كتابات «مالك بن نبي» يجده ينفي التناقض، وينزع الشك، فهو يعتبر كل هذه الأزمات، السياسية والأخلاقية والعقدية والاقتصادية، ترجع إلى إطار واحد يجمعها، هو مشكلة أو أزمة الحضارة، التي هي في حقيقتها مجموع كل هذه الأزمات مجتمعة، ومحكومة بقانون واحد هو مشكلة الحضارة وما تخضع له من سنن. أي أن الحضارة على المستوى

الكلي يحكمها قانون ينبغي البحث عنه واستخراجه والتعامل معه بمنهجية علمية.. ويؤكد ابن نبي أن هذا القانون يحكم الحضارة في بدايتها وفي سيرها وفي أفولها. أي أن التصدي لبناء حضارة ينبغي أن يتوجه إلى البحث في سنن (شروط) قيامها وسقوطها، ومثلما هو الحال في الحضارة الإسلامية فإن الأمر يقتضي البحث في كيفية قيامها أول مرة، وأسباب انهيارها، وما هي الشروط الموضوعية لبعثها من جديد بعثًا في إطار التاريخ؟

لكن السؤال هو: هل هذا القانون يحكم الظاهرة في أصلها وجذرها فقط أم يتعدى إلى جزئيات المشكلة الحضارية؟

في منظور ابن نبي، أن المسألة الحضارية ينبغي أن تؤخذ بالتحليل، للوصول إلى البحث في الوحدات الأساسية للمشكلة الكلية، ولهذا فهو ينطلق من الزاوية التحليلية في صيغة أولية مجردة تأخذ العناصر الأولية الأساسية التي تشكل الظاهرة الحضارية. إذ يرى أننا لو أخذنا أي منتوج حضاري مهما كان، وقمنا بتحليله، فإننا نصل إلى المعادلة التالية:

ناتج حضاري = الإنسان + التراب + الوقت.

وهذا يقودنا إلى أن مجموع منتجات الحضارة هي مجموع الأشخاص، ومجموع ضروب التراب (الثروة الطبيعية)، ومجموع الزمن الذي هو اطراد اجتماعي ضروري لإنجاز أي تركيب حضاري.

ونفهم من هذا أن الحضارة هي نتاج لتفاعل عناصرها الأولية (الإنسان، والتراب، والوقت)، ونحن هنا أمام مشكلة كلية هي (مشكلة الحضارة)، وحلها يمر عبر حل المشكلات المتصلة بالعناصر الأولية للحضارة، أي أن حل المشكلة الكلية (مشكلة الحضارة)، يمر حتماً عبر حل مشكلات هذه العناصر الثلاثة التي تشكل الرأسمال الأولي لأي حضارة، ويتعين حينها مواجهة المشكلات في إطارها الجزئي ارتباطاً مع الإطار الذي ينظمها.. ولهذا فتناول مشكلات الإنسان ومشكلات التراب ومشكلات الوقت، تكون ارتباطاً مع حل المشكلة الكلية التي هي مشكلة الحضارة. يقول ابن نبي: «إن مشكلة الحضارة تنحل إلى ثلاث مشكلات أولية: مشكلة الإنسان، ومشكلة التراب، ومشكلة

الوقت. فلكي نقيم بناء حضارة لا يكون ذلك بأن نكدس المنتجات، وإنما بأن نحل المشكلات الثلاث من أساسها»[1].

فالمنظور الحضاري، في رأي ابن نبي هو السنة التي تحكم حركة الحضارة، وتؤطر كل الحلول الجزئية اللازمة.. ولتأكيد هذا المفهوم وتحديده، فإنه يعتمد طريقتي التحليل والتركيب، باعتبارهما آليتين مهمتين تشكلان بعداً مهماً في تحديد المنظور الحضاري لتناول مشكلة الحضارة.. فبالتحليل نبحث في المركبات الأولية التي تقوم عليها الحضارة، وبالتالي ما يكتنفها من مشكلات على مستواها الجزئي، وبالتركيب نصل إلى تحديد كيفية تكامل هذه العناصر لتركب الحضارة، وما يصحبها من مشكلات نجملها في الإطار الذي يجمعها وهو مشكلة الحضارة.

فهناك مستويان لتناول مشكلات الحضارة في المنظور الحضاري:

المستوى الأول، هو البحث في الإطار الذي ينظم كل هذه المسائل، أي السنة التي تتحكم في قيام وسقوط الحضارة بشكل

(١) شروط النهضة، ص٤٥.

كلي تجريدي، وهذا ينبغي البحث من خلاله في سنن الله في التاريخ، التي تجعل من عملية الحضارة قانونًا صارمًا يهدي إليه التحليل ويكشف عن سننيته، ولهذا يقول ابن نبي: «يجب التأمل في سنن التاريخ التي لا تغيير لها، كما أشار إليها القرآن الكريم: ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ (الفتح:٢٣). من أجل هذا رأيت من واجبي أن أعيد دراسة هذه المشكلة (الحضارة)... لا على أنها سلسلة من الأحداث يعطينا التاريخ قصتها، بل كـ (ظاهرة) يرشدنا التحليل إلى جوهرها، وربما يهدينا إلى (قانونها)، أي سنة الله فيها»[1].

أما المستوى الثاني، فهو معالجة المشكلات الجزئية التي هي مشكلات الرأسمال الأولي للحضارة، أي مشكلات الإنسان، والتراب، والوقت، ارتباطًا بالإطار الكلي والفكرة الجوهرية، حتى لا نؤدي إلى تفكيك المسألة إلى أكثر من مشكلة، وهذا ما انتقده ابن نبي في جهود التجديد في العالم الإسلامي، الذي تاهت به الجزئيات، وأدى به تجزيء المشكلات إلى أن يعالج

(١) شروط النهضة، ص٤٩-٦١.

أعـراض المرض دون البـحث في سـببـه الحـقـيـقي، فـكان العـالـم الإسلامي دهراً طويلاً يخوض معارك وهمية.

ويفرق ابـن نبي بين التجـزيء وبين معـالجة المشكلات الجزئية في إطار كـلي ينظمـهـا، فـالتـجـزيء يؤدي إلى خلل في الرؤية، وابتسار في التعامل مع المشكلات، وقصور في التناول، مما يؤدي بالتـالي إلى التـفـكيك وعـدم القـدرة على ربط المشكلات ببعضها، فتبقى المشكلات معزولة عن بعضها في إطار التاريخ ولا رابط بينهـا[١]. فـهـناك فـرق في نظر ابن نبي بين تجـزيء المشكلة، وتحليل المشكلة إلى عناصـرها الأوليـة، لإعطاء بعـد منهجي وعملي في البحث عن حلول لها.

وكما سبق القول، فإن ابن نبي يقدم إطاره التحليلي لدراسة الحـضارة، مـضـمناً إياه جـملة من الآليـات والأدوات التي تحـدد منظوره الحـضـاري بالمرجـعيـة الأسـاسـيـة وهي الوحي والنـموذج النبوي، ولهذا فهو يؤكد أن من أهم المرتكزات لعلاج مشكلات الحضـارة في العـالم الإسلامي، الرجـوع إلى الإسلام في صـورته

(١) Talbi Ammar, The Implication of Malek Bennabi's View On Contemporary Muslim Society, International Seminar On Malek Bennabi, Institute of Advanced Studies (IPT) University Malaya, 1st-4th sept 1991, p4.

التي كان عليها على عهد الرسول ﷺ والصحابة رضي الله عنهم والسلف الصالح، باعتبار الإسلام هو الأساس لإعادة بناء حضارتنا[1] .. كما أن ابن نبي يعطي أهمية بالغة للفكرة الدينية في قيام الحضارة، ويعتبرها المركب الضروري للقيم الحضارية، الذي بفضله يحصل تركيب العناصر (الشروط) الأولية للحضارة[2]، ويعتبر أن أي عملية بناء حضاري ينبغي أن تقوم على أساس من تمثل تجربة الجيل القرآني الأول، وفق قاعدة «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها»، هذه القاعدة التي اتخذها ابن نبي إطاراً كان يتبناه حتى أيام دراسته في فرنسا عندما كان يرفع لواء الدعوة إلى السلفية والإصلاح[3].

---

(١) وجهة العالم الإسلامي، ص١٤٠.

(٢) للتفصيل انظر فصل الدورة الخالدة، ص٤٩-٥٩، وفصل أثر الفكرة الدينية في تكوين الحضارة، ص٦١-٧٢، شروط النهضة؛ وانظر الظاهرة الدورية ص٢١-٢٧، وجهة العالم الإسلامي؛ وانظر فصل الدين والعلاقات الاجتماعية، ميلاد مجتمع، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط٥، (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٦م)، ص٥٤-٥٩.

(٣) هذه القاعدة التي جعلها ابن نبي أحد محاوره في تأصيل وتأكيد أهمية النموذج النبوي في مرجعيته الفكرية والاجتماعية، تنسب إلى الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه. كما أن دعوة ابن نبي للسلفية والإصلاح ذكرها في مذكراته بشكل موسع. للتفصيل انظر، مذكرات شاهد للقرن، إشراف: ندوة مالك ابن نبي، ط٢، (دمشق: دار الفكر، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)، ص٢٣٦ وما بعدها؛ وانظر في مهب المعركة، (دمشق: دار الفكر، ١٤٠٣هـ/١٩٨١م)، ص١٠٧ وما بعدها.

ومن خلال تحليله لمشكلات الحضارة إلى: مشكلة الإنسان، ومشكلة التراب، ومشكلة الوقت، يجد المرء أن هذه العناصر الثلاثة يمكن الخروج منها بأبعاد تشكل المنظور الحضاري لمالك بن نبي، وذلك من خلال حديثه عن أن الإنسان هو محور هذه المعادلة، ودون حركة الإنسان فإن التراب والزمن يذهبان هباءً.. فالإنسان يؤثر بفكره وبيده وبماله، أما التراب والزمن فهما المجال الذي يؤثر فيه.. وإذا واصلنا التحليل، فإننا نصل إلى أن الإنسان يمكن أن يؤثر تأثيراً فاعلاً في التاريخ إذا استطعنا أن نحل مشكلة أفكاره، ومشكلة عمله، ومشكلة ماله، وهذا -خاضع حسب ابن نبي- إلى الثقافة التي تكون المجال الاجتماعي الذي يمارس فيه الإنسان تأثيره، وهذا يقتضي منا تحديد دستورٍ للثقافة التي تجعل الإنسان محركًا لقوى التاريخ.

ويحدد ابن نبي دستور الثقافة بالمبدأ الأخلاقي، والمنطق العملي، والنزوع الجمالي، والصناعة بالتعبير الخلدوني (العلم). وبعبارة أخرى، فإن مكونات منظوره الحضاري هي: المرجعية الدينية، التي هي الإسلام بالنسبة للمسلم، ثم الفعالية

التي هي نتاج للمنطق العملي والنزوع الجمالي والعلم، بالإضافة إلى ما سبق وأن تناولناه بالتحليل وهو السننية.

فالمنظور الحضاري الذي يقدمه ابن نبي يقوم على مبادئ أو أبعاد خمسة هي: السننية، والوحي، والجمال، والفعالية، والعلم. وهو إطار تفسيري يقوم على أساسيات الإسلام، والحقيقة الموضوعية التي بث الله سننها في الآفاق، والأنفس، والتاريخ، والفعالية الاجتماعية، والعلم باعتباره تراكمًا في الخبرة البشرية وتفاعلاً مع الوحي، والذوق الجمالي باعتباره إطاراً لوجهة الحضارة وعنوانًا على اتساقها مع سنة الإحسان. فهو كما قال الدكتور سليمان الخطيب: «يركز على الجوانب الموضوعية في معالجته لمشكلة الحضارة.. هذا مع تأكيده على الدفعة القرآنية الحية، ودور الفكرة الدينية من المسار الحضاري»[1].

مفردات المنظور الحضاري

وتوظيفًا لهذا المنظور الحضاري كإطار للتحليل والتفسير،

---

(١) فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، ص٥١.

فإن ابن نبي ضمَّن هذا المنظور أدوات تحليلية متعددة، هي أدوات منهجية، وظفها في كل أعماله، فسّر بها حركة التغيير على مستوى الفرد والمجتمع والحضارة في إطار التاريخ، كما أنه وظفها ضمن نسق متكامل بأدواته التي سبق وأن أشرنا إليها بإيجاز، ونحاول هنا مناقشة اثنين منها لارتباطهما بدراسة الظاهرة الغربية في تكوينها وصيرورتها التاريخية.

١- قانون الدورة الحضارية:

يرى ابن نبي أن الحضارة في حركة دورية مستمرة (تداول مستمر) في سيرها التاريخي.. وإذا رجعنا إلى الكتب التي تناولت التغيير الاجتماعي وحركة الحضارة، فإننا نجد أن هناك اختلافًا كبيرًا بين فلاسفة الحضارة في شكل مسار الحضارة، فهل هي في تطور مستمر؟ أم هي في حالة تراجع مستمر؟ أم هل هي في تناوب أو تداول مستمر؟

فمن بين النظريات التي حاولت تفسير حركة الحضارة: النظرية الدورية التي يعد ابن خلدون رائدها بلا منازع، وتقوم على أساس أن التاريخ هو حركة مستمرة من الصعود والهبوط في العمران البشري في المجتمعات.. وكذلك (توينبي)،

و(سوروكين)[1] .. كما نجد أيضًا من القائلين بها الفيلسوف الألماني (أزوالد اشبنجلر) . ومضمون هذه النظرية : أن الحضارة تمر بمراحل متعددة، هي الميلاد والتوسع والأفول، ثم تهاجر إلى مكان آخر، وهكذا في هجرتها المستمرة مع الزمن[2] .

وابن نبي نفسه من القائلين بالظاهرة الدورية، التي تعتبر أداة أساسية في منظوره الحضاري، يستعملها في تفسير حركة الحضارة، ويبدو الأثر الخلدوني واضحًا في نظريته في الدورة الحضارية، فهو يقول: « من الملاحظات الاجتماعية أن للتاريخ دورة وتسلسلاً، فهو تارة يسجل للأمة مآثر عظيمة ومفاخر كريمة، وهو تارة أخرى يلقي عليها دثارها، ليسلمها إلى نومها العميق... ومن الوجهة الكونية فإننا نرى الحضارة تسير كما تسير الشمس، فكأنها تدور حول الأرض مشرقة في أفق هذا الشعب ثم متحولة إلى أفق شعب آخر »[3]، هذه الدورة تمر بمراحل ثلاث؛ هي مرحلة الروح، ومرحلة العقل، ومرحلة

---

(١) Robert H. Lauer, Perspectives on Social Change, Boston: Allyn and Bacon, Forth Edition, 1991, pp. 35-38.

(٢) عبد العزيز برغوث، قانون الحضارة في ضوء الخصائص المعرفية للرسالة الخاتمة، رسالة ماجستير غير منشورة، (ماليزيا: الجامعة الإسلامية العالمية، ١٩٩٥م)، ص٩٦.

(٣) شروط النهضة، ص٤٧-٤٩.

الغريزة، ومجموع «المراحل الثلاث في هذه الدورة تعبر عن الأدوار الثلاثة التي يمر بها المجتمع: الحالة الكاملة، فيها تكون جميع الخصائص والملكات تحت سيطرة (الروح)... والمرحلة التالية هي المرحلة التي تكون فيها جميع الخصائص والملكات تحت سيطرة (العقل)... أما المرحلة الثالثة فتصور نهاية تحللها تحت سلطان (الغرائز) المتحررة من وصاية الروح والعقل، فيها يصبح النشاط المشترك مستحيلاً»[1].

هذا القانون الذي يحكم حركة الحضارة ويجعلها في حالة تداول وتعاقب، يرى ابن نبي أنه قانون يحكم حركة التاريخ، وأن أول من تنبه لذلك هو ابن خلدون عندما اكتشف منطق التاريخ وخضوعه لأسباب تقوده في حركته وتقلبه.

وإذا كان «ابن خلدون» صاحب أول كشف لهذا القانون، فإنه قسَّم مراحل الحضارة إلى: طور البداوة، وطور التغلب والاستبداد، ثم طور الضعف والترف والتدهور[2]. أما «ابن نبي»

(١) ميلاد مجتمع، ص٤٠ وما بعدها.

(٢) مقدمة ابن خلدون، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، الطبعة الثالثة، (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر)، ٢/٥٤٥-٥٤٨.

فقد قسمها إلى: طور ما قبل الحضارة (الروح)، وطور الحضارة (العقل)، وطور ما بعد الحضارة (الغريزة).

وكما سيتضح فيما يأتي من صفحات، فإنه يبدو وكأن ابن خلدون يرى في الأطوار التي تتقلب فيها الدولة أنها أطوار خارجية تلبس لبوسها الدول في حالة ميلاد وتوسع ونضج ثم يعقبه فناء ونهاية محتومة، أما ابن نبي فقد رأى الحضارة كأنها كائن إنساني مجرد يتقلب في هذه الأطوار الثلاثة، وقد استعمل للتعبير عن ذلك لغة التحليل النفسي باعتباره الإنسان جوهر العملية الحضارية، فاستعمل مصطلحات «الروح، والعقل، والغريزة»، وهي ذات صلة وطيدة بعلم النفس والتحليل النفسي، تنسجم مع النسق الذي استعمله ابن نبي في التركيز على الشروط النفسية للحضارة، وللإنسان الذي يبنيها.

لكن ما يثير التساؤل في قانون الدورة الذي بنى عليه ابن نبي تحليله وتفسيره لحركة الحضارة في التاريخ، هو أنه مرة يجعل هذا القانون أبديًا وسنة ثابتة تحكم حركة التغيير الحضاري، ومرة أخرى يذكر أن قانون الدورة هذا قد انتهى مع بعثة النبي ﷺ. وهذا ما يجعلنا نتساءل عن وجه الاختلاف بين

الأمرين؟ وهل لدى ابن نبي تفسير لهذا الذي يبدو اضطرابًا في موقفه؟ أم أن الأمر يتعلق بمستويات مختلفة يقدمها ابن نبي وتحتاج إلى فك الارتباط بينها، حتى لا يقع سوء الفهم لهذا القانون وتطبيقه على كل الأعمال التي يقدمها، مثلما وقع من بعض الكتاب[1].

ولكن إذا نظرنا إلى ما قاله ابن نبي نجد أنه يقول: «ويبدو أن عصرنا عصر التحول الإنساني الكبير، فهو العصر الذي يتحتم على الإنسانية فيه، وقد سبق لها أن اجتازت مع العهد الحجري الجديد المرحلة الأولى في تاريخها، بانتقالها إلى مستوى (الحضارات)، يتحتم عليها الآن أن تجتاز المرحلة الثانية التي تسمو بها إلى مستوى حضارة الرجل العالمي»[2]. فالإنسانية التي تجاوزت المرحلة التاريخية الأولى، أي مرحلة ما قبل الحضارة، إلى مرحلة الحضارة، فإنها تسير الآن لتصير حضارة المجتمع العالمي، بدل حضارة الوحدات التاريخية. ولهذا

---

(١) انظر: غازي التوبة، الفكر الإسلامي المعاصر دراسة وتقويم، الطبعة الثالثة، (بيروت: دار القلم، ١٩٧٧م)، ص٦٧-٦٨؛ علي القريشي، التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي، ط١، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م)، ص٢٩٩.

(٢) الإفريقية الآسيوية، ص٢٣١.

فابن نبي يعتبر أن هذا الذي يحدث كان بسبب عاملين اثنين، على المستوى المعرفي، وعلى المستوى الاجتماعي التاريخي.

فأما المستوى المعرفي فكان مع ميلاد الرسالة الخاتمة، رسالة الإسلام مع بعثة النبي ﷺ، إذ كانت ظاهرة ختم النبوة ميلاد عهد جديد في التاريخ الإنساني، وميلاد القيم العالمية، والمرجعية الممتدة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، ودليل على أن الإنسانية قد بلغت الرشد، أو بتعبير العلامة محمد إقبال أن: «مولد الإسلام.. هو مولد العقل الاستدلالي»[1]. هذا العقل الاستدلالي الذي زُوِّد برسالة عالمية في قيمها ومبادئها، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا﴾ (سبأ:٢٨).

وفي نظر ابن نبي أن الحضارة في التاريخ كانت عملاً من إنجاز اللاشعور[2] (كانت عملاً غير قصدي)، ولم يُنتبه إلى أن

(١) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس حسن، الطبعة الثانية، (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٨م)، ص١٤٤.

(٢) من خلال دراسة مؤلفات ابن نبي، يمكن القول: إن الذي يعنيه ابن نبي من مصطلح اللاشعور، هو العمل غير الواعي، والذي لم يكن قاصداً في جهده بناء حضارة، بل كان مقصوراً على تحقيق مستويات أدنى من الوجود الحضاري. ولم تنتقل البشرية =

الحضارة تخضع لسنن وقوانين تحكم حركتها في التاريخ إلا مع العلامة ابن خلدون، غير أن الحضارة الغربية حققت على المستوى الاجتماعي التاريخي امتداد الحضارة، لتشمل كل النطاق البشري، بغض النظر عن إصدار أحكام قيمية حول هذا الامتداد أكان نافعاً للبشرية أم لا، أو أن الحضارة الغربية ذات قيم عالمية أم لا.

ومن الوجهة الموضوعية، فإن الغرب بتحقيقه لهذا الامتداد للحضارة، بفضل قوته الصناعية، أحدث تحولاً في طبيعتها التاريخية(١)، بعد أن كان الإسلام وميلاد الرسالة الخاتمة قد حققت التحول الحقيقي في طبيعتها المعرفية بفضل تعاليم الوحي. ومن هنا يمكن القول: إن الحضارة على المستوى المعرفي حققت عالمية قانونها مع النبوة(٢)، وحققت عالميتها على المستوى التاريخي وعلى المستوى الاجتماعي مع الامتداد

= إلى مستوى الوعي بمفهوم الوجود الحضاري إلا مع ابن خلدون الذي كان له الفضل في التأكيد على وجود قوانين تاريخية تحكم سير الحضارة والتاريخ، وأنها قابلة للتطويع والتوظيف لصالح الإنسانية.

(١) الإفريقية الآسيوية، ص٢٧٣.

(٢) انظر: تجديد التفكير الديني في الإسلام؛ وقانون الحضارة على ضوء الخصائص المعرفية للرسالة الخاتمة.

الحضاري الغربي المعاصر، الذي امتد ليشمل كل الإنسانية، وتتأثر به من قريب أو من بعيد، سلبًا أو إيجابًا.

ولهذا يرى ابن نبي أن قانون الدورات الذي كان يراه ابن خلدون بحتميته، كما يراه (اشبنجلر) بحتميته أيضًا، يبدو أنه حدث فيه تغير على ضوء أحداث الحرب العالمية الأولى وما بعدها، وكذا العامل الاستعماري الذي وحد مصير الإنسانية من خلال توحيدها في آلامها[1].

فالغرب في رأي ابن نبي ليس مستثنى من قانون الدورة، وإنما الحضارة الغربية ذاتها كاطراد تاريخي، تأتي كعامل ثانٍ في مقابل قانون ختم النبوة على المستوى المعرفي، واتساقًا مع منطق التاريخ الذي يتوجه سائرًا مع القدر إلى تحقيق اكتمال دلالات عالمية رسالة النبوة، وفق قوله تعالى: ﴿لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾ (التوبة:٣٣).. فالموجة الأوروبية ليست خلودًا، كما ظن من رأى أن ابن نبي يستثنيها من القانون، وإنما المرحلة العالمية هي في ذاتها قانون يخلف قانونًا آخر كان يعمل ضمن إطار محدد

---

(١) مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٨م)، ص٢٨.

من تطور حركة الحضارة الإنسانية، عندما كانت الحضارة قائمة على نظام الوحدات المستقلة.

وتمشيًا مع منطق التاريخ الذي يقود البشرية نحو المصير المشترك، فإن التاريخ يسجل قانونًا آفاقيًا آخر يجعل من عملية الأفول على مستوى الحضارة أمرًا مستبعدًا، هذا القانون هو قانون المقاصة، أي أنه كلما ظهر هناك ذبول أو ضعف في جانب من جوانب الحضارة فإنه يؤدي إلى تعويضه من قبل جهة أخرى في نطاق حضارة المصير المشترك التي تحتاج إلى إنقاذ[1].

ومما سبق يمكن استنتاج أن ابن نبي يربط انتهاء قانون الدورة بحركة الحضارة، وما وصلت إليه من امتداد في العالم، كنتيجة لاطراد القوة الصناعية الغربية من جهة، ونضج الوعي الإنساني من جهة أخرى بفعل الدفعة التي أعطتها الرسالة الإسلامية، كما أشار إقبال. أي أن المرحلة العالمية كانت منطلقًا للتاريخ، ومصبًا لعمل سنن التاريخ، لتسلم الحضارة إلى سنة أخرى تحكمها في العهد العالمي.

---

(١) الإفريقية الآسيوية، ص٢٧٣، ودور المسلم ورسالته، ص٥٨.

٢- الفكرة الدينية المُرَكِّبة:

من الأدوات التحليلية أيضًا التي تميز المنظور الحضاري عند ابن نبي، والتي وظفها في تحليل حركة الحضارة، والتغير الاجتماعي، ما أسماه بـ (الفكرة الدينية).. والفكرة الدينية في نظره، هي الفكرة المركِّبة، التي تعمل على التفاعل بين العناصر الأساسية (الشروط الأولية) للحضارة. فابن نبي عندما جاء إلى تعريف الحضارة، طبق عليها آليتين أو منهجين متكاملين:

أولاً: **المنهج التحليلي**، إذ حلل الحضار إلى عناصرها الأولية التي تعتبر الرأسمال الأولي، وصاغها في شكل معادلة رياضية ذات متغيرات ثلاثة هي الإنسان والتراب والوقت، وقوامها: إنسان+ تراب + وقت = حضارة.

ثانيًا: **المنهج التركيبي**، الذي من خلاله أراد أن يكتشف القانون الذي تخضع له الحضارة في بنائها، وتحديد المنهج الذي تخضع له الحضارة باعتبارها بناءً، وهو ما أسماه بقانون التفاعل، إذ العناصر الأولية تبقى ساكنة ما لم تتدخل الفكرة المركِّبة، محدثة الشرارة الروحية التي تجعل من العناصر الأولية ديناميكية

متحركة في إطار التاريخ.. هذه الفكرة المركبة التي تحدث الشرارة هي الدين، أو الفكرة الدينية.

والملاحظ أن روح البحث عن القانون الذي يحكم الحضارة كظاهرة اجتماعية تاريخية، جعلت من ابن نبي يحاول أن يضبطها في إطار مجرد على شكل معادلة رياضية، ويبدو أثر خلفيته التعليمية بارزاً، في تشبيهه لمعادلة تركيب الحضارة بمعادلة تكوين الماء بالصيغة الكيميائية، رغم إدراكه لصعوبة التحديد في العلوم الاجتماعية، لتعقد الظواهر الاجتماعية وعدم وصول العلم إلى الدقة فيها مثل دقة العلوم الطبيعية، ولم يتم التوصل إلى تحديد مصطلحاتها بعد كما حدث للعلوم الطبيعية[1].

ويبدو ابن نبي مستحضراً لهذا الوعي من جهة ومستلهماً دقة العلوم الطبيعية من جهة أخرى، وهو يحاول تحديد دور الفكرة الدينية في تحريك العناصر الأولية للحضارة، وإدخالها في إطار ديناميكية تاريخية، ودون هذا المركب فإنها لا تحدث أثراً في التاريخ. فالدين هو المفعّل للشروط الأولية للحضارة،

---

(١) ميلاد مجتمع، ص٩.

والمكوِّن للدافع النفسي الأساسي الذي يخرج الحضارة إلى مسرح التاريخ.

وقبل مواصلة تحليل الدور الذي يقوم به الدين في بناء الحضارة كما يراه «ابن نبي»، نتساءل أولاً عن مفهوم الدين عمومًا، في التحديد اللغوي والقرآني وفي العرف العلمي عند المسلمين وعند الغربيين، للوصول إلى تحديد مفهوم الفكرة الدينية التي تحدث عنها ابن نبي وأعطاها دوراً مهمًا في بناء الحضارة، ومدى انطباق مفهومه للدين على مختلف الأفكار التي صاغت الحضارات الإنسانية، كما نحدد موقع الدين والإسلام خصوصًا في مفهوم ابن نبي.

ويمكن القول إجمالاً: إن الدين في الوضع اللغوي له عدة إطلاقات تتضمن إلزامًا والتزامًا، وملتزمًا به، أو بعبارة أخرى علاقة بين طرفين تتضمن عهداً ومبدأ يلتزم به، فالإلزام من قبل المُلزِم يقابله خضوع والتزام، وهي حالة نفسية وعملية، تسمى عملية التدين، ثم المبدأ الملتزم به، وهي الحقيقة الخارجية -بتعبير الشيخ دراز- وهي جملة المبادئ التي تدين بها أمة من الأمم، اعتقاداً وعملاً[1].

---

(١) محمد عبد الله دراز، الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، (الكويت: دار القلم، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م)، ص٣٢.

أما في الاستعمال القرآني فيرد مصطلح الدين بمعنيين، معنى المعتقد والمنهج الذي يتخذه الإنسان في هذه الحياة، يفسر به الوجود، ويشكل به نظرة وتصوراً عن الخالق والكون والحياة، وهذا ينظر إليه من ناحيته الإنسانية العملية، أي تلك الممارسة العملية (التدين)، سواء كان هذا الدين إنكاراً أو إقراراً بوجود الخالق وتحقق وعده أم لا. أما المعنى الثاني فهو بالنظر إلى حقيقة هذا المنهج، وواضعه، وفي هذا يصير هناك دينان فقط؛ دين الحق ودين الضلالة، أو بعبارة أخرى دين الله الإسلام، وغيره من الاعتقادات التي تخالفه مهما كانت.

ونفهم مما سبق أن القرآن يعتبر ما يُتخذ من أفكار أو معتقدات أو خرافات منهجًا للحياة دينًا بالمعنى العام، وإن كانت غير مقبولة عند الله، وذلك أنها تتوفر فيها تلك الجوانب الثلاثة التي أشرنا إليها سلفًا، وهي الخضوع والاعتقاد والمعتقد نفسه.

فهناك إذن جانبان للدين؛ باعتباره وضعًا إلهيًا، فإنه لا دين غير الإسلام، وباعتبار الواقع الإنساني فإن الدين هو كل منهج يتوفر فيه الجانب النفسي الذي يحمل الناس على التقيد به بما يحمله من وعود وتصورات، وبما يتوفر فيه من تعاليم، هذا

إذا نظرنا إلى الدين كمنهج للحياة وتشريع يلتزمه الناس.

غير أن هناك بعداً آخر ينبغي الالتفات إليه، وهو ما بينته الآية: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم: ٣٠)، وهذا يدلنا على أن الدين مكون أساسي من مكونات فطرة الإنسان، فإذا نقص فإن هذه الفطرة ينقص منها بعد أساسي، وهذا ما أشار إليه (باقر الصدر) عند حديثه عن أنواع السنن التاريخية في القرآن، فالقرآن الكريم يعرض الدين، ليس على أنه تشريع فقط، بل هو سنة موضوعية من سنن التاريخ، وقانون داخل في صميم تركيب الإنسان وفطرته، بل هو فطرة الله التي فطر الناس عليها، لا يمكن تبديلها، ولا يمكن أن تنتزع من الإنسان لأنها جزء من أجزائه التي تقومه، فالدين ليس مقولة حضارية مكتسبة يمكن إعطاؤها ويمكن الاستغناء عنها، فهو لا يمكن أن ينفك عن خلق الله ما دام الإنسان إنساناً، فالدين يعتبر سنة لهذا الإنسان[1].

---

(١) محمد باقر الصدر، السنن التاريخية في القرآن، (دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م)، ص٩٠-٩١.

لكن هذه السنة سنة مفتوحة تقبل التحدي على المدى القصير، لكن على المدى البعيد هي سنة صارمة لا تقبل التحدي، أي أن الدين قد يقع فيه التحريف، والانحراف، والتبديل، ولكن يبقى الدين مستمراً.. إن جوهر التدين لا يمكن أن يتخلى عنه الإنسان[1]، ولو استعاض عنه ببدائل لا دينية تحل محل الدين، غير أن الأمر في الأخير يؤول إلى الدين الحق، وهذا ما نجد القرآن يؤكده، يقول الله تعالى: ﴿... وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ (فاطر:٢٤)، باعتبار أن هذا النذير يأتي للمحافظة على استقامة هذه السنة الكونية، ثم في الأخير يبين القرآن بأن هذه السنة هي التي ستنتصر، يقول الله تعالى: ﴿لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا﴾ (الفتح:٢٨)، فإن هذه السنة ستظهر بالرغم من أنواع التحدي والانحراف التي ظهرت خلال التاريخ، وبالرغم من الصور الزائفة لهذه السنة.

والخلاصة مما سبق، أن الدين يقصد به معنيان، فهو تشريع

(١) السنن التاريخية، ص٩١.

إلهي وقانون للحياة، كما أنه من جهة أخرى يمثل ظاهرة إنسانية صاحبت الإنسان منذ خلقه، وهي من صميم الوجود الإنساني المتميز بالوعي والإدراك وحرية الاختيار. ولو نظرنا إلى الدين بمفهومه الذي يدرس في العلوم الاجتماعية وتاريخ الأديان، فإننا نجد أنه يقصد به ظاهرة اجتماعية لها جانبان، هما: جانب نفسي (حالة التدين)، وجانب موضوعي خارجي، وهذا يتضمن العادات والشعائر والمباني والمعابد والروايات المأثورة والمعتقدات والمبادئ التي تدين بها أمة أو شعب أو مجتمع ما[1]. وهذا يقود إلى محاولة التعرف على المفهوم الغربي للدين وبخاصة من الوجهة السوسيولوجية، باعتبار أن البحث يحاول انتقاد وتقويم مفهوم ابن نبي للدين من الوجهة الاجتماعية أكثر من أي وجهة أخرى، ودوره في بناء الحضارة.

ففي اللغات الأوروبية، فإن الدين (Religion) يرجع إلى أصله اللاتيني، الذي يتكون من مقطعين (Re) الذي يفيد الإعادة والتكرار، و(ligion) الذي أصله (Legere) ومعناها

---

(١) نبيل السمالوطي، الدين والبناء الاجتماعي، الطبعة الأولى، (جدة: دار الشروق، ١٤٠١هـ/١٩٨١م)، ٢/١٩.

الجمع والربط[١]. فالدين في أصله اللاتيني الذي ترجع إليه اللغات الأوروبية يفيد معنى الربط والجمع المتكرر مرة بعد مرة، وكأن اللغة اللاتينية تشير إلى أن مهمة الدين تكون في تحقيق الربط والجمع بين أتباعه. وسنرى ظلال هذا المعنى اللغوي تخيم على تعريفات العلماء الغربيين، الذين يجنحون إلى التركيز على وظيفة الدين أكثر من التركيز على حقيقة الدين ذاته.

فـ(شيشرون) يعرف الدين بأنه الرباط الذي يصل الإنسان بالله.. أما (كانت) فيعرفه بأنه الشعور بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر إلهية.. ويعرفه (تايلور) بأنه الاعتقاد بوجود أرواح.. كما يعرفه (سبنسر) بأنه الإيمان بقوة لا يمكن تصور نهايتها الزمانية ولا المكانية.. أما (دور كايم) فيعرف الدين بأنه مجموعة متساندة من الاعتقادات والأعمال المتعلقة بالأشياء المقدسة (أي المعزولة المحرمة)، اعتقادات وأعمال تضم أتباعها في وحدة معنوية[٢].. وأما (كرين برينتون) فإن الدين

---

(١) Webster's New World Dictionary, p.1134.

(٢) الدين بحوث ممهدة، ص٣٥-٣٦؛ الدين والبناء الاجتماعي، ص٢٤-٢٥؛ Mircea Eliade, Encyclopedia of Religion, (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), V.12/ pp.282-293.

عنده عبارة عن نسق ميتافيزيقي متكامل سواء كان سماويًا أو عقلانيًا[1].

والملاحظ هنا، أن الغربيين يهتمون بالدين باعتباره معطىً اجتماعيًا، مهما كان مصدره، فالتركيز على الوظيفة الاجتماعية للدين التي هي الربط حول مجموعة من المفاهيم، تشكل نسقًا مقدسًا أو نسقًا غيبيًا يجيب عن التساؤلات الإنسانية.

الدين في مفهوم ابن نبي رحمه الله

يرى ابن نبي أننا حينما نتأمل القرآن «يبدو الدين ظاهرة كونية تحكم فكر الإنسان وحضارته، كما تحكم الجاذبيةُ المادةَ، وتتحكم في تطورها. والدين على هذا يبدو وكأنه مطبوع في النظام الكوني، قانونًا خاصًا بالفكر، الذي يطوف في مدارات مختلفة، من الإسلام الموحِّد إلى أحط الوثنيات البدائية»[2]. فهو قانون من قوانين الله عز وجل التي فُطرت عليها النفس

---

(١) كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة «٨٢»، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، محرم ١٤٠٥هـ/أكتوبر ١٩٨٤م)، ص١٢٦.

(٢) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٤م)، ص٣٠٠.

الإنسانية.. وهو «فضلاً عن أنه يغذي الجذور النفسية العامة، فإنه يتدخل مباشرة في العناصر الشخصية التي تكوّن الأنا الواعية في الفرد، وفي تنظيم الطاقة الحيوية التي تصنعها الغرائز في خدمة هذا الأنا»[1].

ثم يرجع ابن نبي إلى التاريخ باعتباره السجل الأمين للتحولات التي شهدتها البشرية، فيجد التاريخ يشهد أن الدين ثابت من ثوابت الشخصية الإنسانية، ليس هذا فحسب، بل إن الدين كان من وراء كل المنجزات البشرية، ولهذا فابن نبي ينتقد نظرية (توينبي) في التحدي والاستجابة، لأنها وإن كانت تفسر قيام بعض الحضارات فإنها لا تفسر لنا قيام بعضها الآخر، كما ينتقد ما ذهب إليه (ماركس) ومدرسة المادية التاريخية، إذ أن من الحضارات ما لا يمكن أن نفسر قيامها بالعامل المادي، مثل الحضارة الإسلامية، وحتى الحضارة الغربية نفسها، كما يتنقد ما ذهب إليه دعاة التفوق العرقي، وقيام الحضارات على أساس العرق، ويقدم الدين بديلاً تفسيريًا لقيام الحضارات ومنجزاتها عبر التاريخ. يقول ابن نبي: «كلما أوغل المرء في الماضي

(١) ميلاد مجتمع، ص٦٦.

التاريخي، في الأحقاب الزاهرة لحضارته، أو المراحل البدائية، وجد سطوراً من الفكرة الدينية. ولقد أظهر علم الآثار دائمًا -من بين الأطلال التي كشف عنها- بقايا آثار خصصها الإنسان القديم لشعائره الدينية، أيًا كانت تلك الشعائر»[1]، ليس هذا فحسب، بل إن الحضارات ما أشرقت إلا من أمثال الكعبة أو معبد سليمان، ومن هناك كانت تشرق هذه الحضارات لكي تنير العالم. ولهذا يقرر أن «الدين الذي هو التعبير التاريخي والاجتماعي عن هذه التجارب المتكررة خلال القرون، يعد في منطق الطبيعة أساس جميع التغيرات الإنسانية الكبرى، وإذًا فلن نستطيع أن نتناول الواقع الإنساني من زاوية المادة فحسب»[2].

فابن نبي لا يرى الفكرة الدينية نسقًا من الأفكار الغيبية فقط، ولا يقصرها على الدين السماوي فقط، بل هي قانون يحكم فكر الإنسان، ويوجه بصره نحو أفق أوسع، ويروض الطاقة الحيوية للإنسان، ويجعلها مخصصة للحضارة[3]، وهي في نظره كل فكرة تقدم معبوداً غيبيًا ووعداً أعلى، ابتداء من

(١) الظاهرة القرآنية، ص٦٩.

(٢) وجهة العالم الإسلامي، ص١٥٤.

(٣) مالك بن نبي، القضايا الكبرى، (بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩١م)، ص١١٠.

الإسلام الموحد إلى أحط الوثنيات. ولهذا فهو يعقد فصولاً، خاصة في كتابه (شروط النهضة)، لتحليل دورتين من دورات الحضارة؛ هما الحضارة الإسلامية والحضارة المسيحية لاستخراج السر الذي دفع بكلتا الحضارتين إلى مسرح التاريخ، وتحديد الموقع الذي يمثله الدين في حركة الحضارة. وهو بتحليله لهذين الدورين ينتهي إلى تأكيد أن السر الكوني الذي يركِّب العناصر الثلاثة الأساسية للحضارة؛ الإنسان والتراب والوقت، ويبعثها قوة فاعلة في التاريخ هو الدين.

فكلتا الحضارتين تنطلقان «من الفكرة الدينية التي تطبع الفرد بطابعها الخاص، وتوجهه نحو غايات سامية»[1]. بل أن ابن نبي يرى أن هذا القانون الدافع للحضارة لا نجده في الحضارتين: الإسلامية والغربية فحسب، بل يتعداه إلى بقية الحضارات التي سجلها تاريخ الإنسانية، كالديانة البوذية في الحضارة البوذية، والبرهمية في الحضارة البرهمية. أي أن كل حضارة في أساسها ذات مبعث ديني. ولا يمكن للحضارة أن تظهر في نظر ابن نبي إلا «في صورة وحي يهبط من السماء

(١) شروط النهضة، ص٥٠.

يكون للناس شرعة ومنهاجًا، أو هي -على الأقل- تقوم أسسها في توجيه الناس نحو معبود غيبي بالمعنى العام»[1].

ومن هنا فالحضارة تبدأ عندما يمتد نظر الإنسان إلى أفق أعلى من يومه وعن حقبته التي يعيشها، ومن هنا ينبغي علينا أن نتتبع تأثير الدين من خلال تركيبه بين العبقرية الإنسانية والشروط الأولية للحضارة، أي تتبع ذلك «الاطراد بين الفرد والفكرة الدينية التي تبعث الحركة والنشاط»[2].

الوظيفة الاجتماعية للدين:

إن الدين في ضوء القرآن له غايتان، فإن قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦)، يبين أن الدين غايته أن يربط الأرض بالسماء، وهو حين ينشئ الشبكة الروحية التي تربط الفرد والمجتمع بالله، فإنه في الوقت نفسه يبني شبكة العلاقات الاجتماعية التي تتيح لهذا المجتمع أن يضطلع بمهمته الأرضية، وأن يؤدي نشاطه المشترك، وهو بذلك يربط أهداف السماء بضرورات الأرض.. فهذا القانون

(١) شروط النهضة، ص٥١.

(٢) المرجع السابق، ص٦٧.

الذي بينته الآية، لم يرد أن يفصل الناس عن الأرض، ولكن أراد أن يفتح لهم طريقًا أعظم خيرًا ليضطلعوا بعملهم الأرضي[1].

من هذه الوجهة ينظر ابن نبي إلى الدين باعتبار أن له وظيفة الربط بالله عن طريق هذا الوضع الإلهي، كما أن له أن يفتح آفاقًا أوسع للإنسان حينما يربطه بأبعاد السماء، ويرفع بصره إلى ما بعد حياته الأرضية. فهناك غايتان للدين؛ ربط الصلة بالله، وبناء شبكة العلاقات الاجتماعية التي تدخل بالمجتمع دائرة الحضارة.

وباعتباره يبحث عن القوانين التي تحكم التغيير الاجتماعي، وينظر في شروط البناء الحضاري، فإن ابن نبي يركز على الوظيفة الاجتماعية للدين، معتمداً في ذلك على الاعتبارات النفسية الاجتماعية بالإضافة إلى الاعتبارات التاريخية[2]، فهو يختبر هذه الوظيفة من ناحيتين؛ من ناحية تسجيل الفكرة الدينية في النفوس، ومن ناحية تسجيل الفكرة الدينية في التاريخ، وهو ما بينه في كتابه (شروط النهضة)[3]،

---

(١) ميلاد مجتمع، ص٧٣.

(٢) شروط النهضة، ص١٣.

(٣) انظر: شروط النهضة، فصل أثر الفكرة الدينية في بناء الحضارة، وفصل الدورة الخالدة.

وهذا الاختبار لعمل الفكرة الدينية، جعله يختار دراستها في إطار دورتين حضاريتين مختلفتين، هما؛ دورة الحضارة الإسلامية، ودورة الحضارة الغربية.

فمن الجانب التاريخي، يتتبع ابن نبي كيفية عمل الفكرة الدينية، من خلال الحقائق التاريخية المنقولة، أما من الناحية النفسية الاجتماعية، فإنه يتتبع بالتحليل والتركيب كيفية دخول الفكرة الدينية في بناء الشخصية الإنسانية، وكيفية دخولها في تركيب ثقافي معين، وكيفية إحداثها للتغيير الاجتماعي، ثم كيف تصبغ تجربة معينة من خلال إعطائها المبررات المتمثلة في المثل الأعلى. وما دام الموضوع متعلقًا بالحضارة الغربية، فإن تركيز البحث سيكون حول المسيحية وبديلاتها الدينية واللادينية في الحضارة الغربية.

و لهذا فهو يقرن ميلاد الحضارة الغربية بتسجيل الفكرة المسيحية في النفوس، يقول: «إن الفكرة المسيحية قد أخرجت أوروبا إلى مسرح التاريخ. ولقد بنت عالمها الفكري انطلاقًا من ذلك. ومع عصر النهضة استعادت اكتشافها العالم الإغريقي فتعرفت على (سقراط) باعث الأفكار، و(أفلاطون) المؤرخ

لتلك الأفكار، و(أرسطو) مشرعها. غير أن هذا العالم الذي التقت به ثانية وهي تقتفي أثر الحضارة الإسلامية قد اكتسى منذ (توماس الأكويني) صبغة مسيحية»[1].

فالمسيحية تُعتبر في نظر ابن نبي دافعًا أساسيًا في تشكيل أوروبا ككيان حضاري، بالرغم مما أضيف إليها من بعد إغريقي. كما يؤكد ذلك (توينبي) نفسه، بأن المسيحية كانت مركبًا مهمًا من مركبات الحضارة الغربية، واعتبرها من الأديان الكبرى التي ارتبطت بحضارات تاريخية، فإذا كانت البوذية ارتبطت بالصين والهندوسية بالهند والإسلام بالحضارة الإسلامية، فإن المسيحية ارتبطت بالحضارة الغربية[2]. وابن نبي نفسه يحيلنا إلى الغربيين بقوله: «هكذا يجب أن نلتفت نحن إلى مختبر التاريخ ليدلنا على المركب الذي تدخل في تركيب العناصر الثلاثة: الرجل، والتراب، والوقت، كيما يكونها حضارة. ولا أريد هنا إطالة الكلام على تأثير الدين كعامل مركب للحضارة، فمن درس تاريخ الحضارة الغربية، (توينبي) أو (ماسيس)، يرى أثر الفكرة المسيحية في تركيبها»[3].

---

(١) مشكلة الأفكار، ص٤١-٤٢.

(٢) Arnold J. Toynbee, Change and Habit, (Oxford: One World Publications, 1992), pp.161-183.

(٣) مالك بن نبي، تأملات، ط٥، (دمشق: دار الفكر، ١٩٩١م)، ص١٩٩.

وهذا (برنال) في كتابه (العلم في التاريخ) عندما يتحدث عن حركة الإصلاح البروتستانتي يقول: «كانت الحركات التي قضت على الإقطاع والنفوذ الكنسي هي نفسها التي قضت على العبودية والأنظمة المتخلفة المتوارثة، وكما في السياسة كذلك في العلم حدثت ثورة على التقاليد، التي حررت عقل وإبداع الإنسان وأخرجته من الدائرة الضيقة التي كان مسجوناً فيها»[1]، وهذا هو الدور الذي كان ابن نبي ينظر إليه بقوله: إن «الفكرة المسيحية شكلت أنا الأوروبي أو ذاته، كما صاغت منظر أوروبا الذي نشهده في منتصف هذا القرن»[2].

وبما أن الفكرة الدينية تشكل الأنا، الفردي والجماعي، فإن هذه الفكرة المسيحية كانت المشكّل الأول للفردية الأوروبية، والأنا المتفوق الذي كان يشعر به الغربي في بداية حملة التوسع الاستعماري الغربي في العالم، يقول (هانتنجتون): «المسيحية الغربية -الكاثوليكية أولاً ثم البروتستانتية- هي المميز التاريخي

---

(١) جون ديزموند برنال، العلم في التاريخ، ترجمة: شكري إبراهيم سعد، ط١، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٢م)، ٢/١٣٦.

(٢) ميلاد مجتمع، ص٥٦.

الوحيد الأكثر أهمية في الحضارة الغربية. وفي الحقيقة، خلال الألفية الأولى -ما صار يعرف اليوم بالحضارة الغربية- كان يسمى الغربي المسيحي. وهناك شعور مسيحي مشترك بين الغربيين يجعلهم يحسون بروابط بينهم تميزهم عن الترك والبيزنطيين وغيرهم»[1].

بل إن المسيحية كانت الفكرة الوحيدة، والدافع الأخلاقي الذي وظفته أوروبا -كما سبق- لغزو العالم، يقول ابن نبي: «في هذا المجتمع ذي الفضائل الجذبية الأثرة -التي سنت التعاون وجهلت سنة الضيافة- أودعت المسيحية (خميرة) التوسع الأخلاقي، الذي استخدم فيما بعد ذريعة للحروب الصليبية، وللمشاريع الاستعمارية»[2]. بل كما يرى (هانتنجتون) أن الغربيين في القرن السادس عشر لما انطلقوا في غزوهم للعالم، كان ذلك من أجل الله ومن أجل الذهب أيضاً[3]. ويستشهد ابن نبي بالتفسير الذي ذهب إليه (كسرلنج) الذي يرى الحضارة

---

(١) Samuel P. Huntington, "The West Unique Not Universal", Foreign Affairs, November/December- 1996, p.30.

(٢) وجهة العالم الإسلامي، ص٤٠.

(٣) The West Unique Not Universal, pp.30-31.

الغربية الأوروبية باعتبارها تركيباً مكوناً من روح المسيحية وتقاليد الجرمانية. ومن قبله المؤرخ الفرنسي (جيزو) الذي كان ينظر إلى الأشياء من هذه الزاوية نفسها قبل (كسرلنج) بقرن كامل[1].

كل هذا التأكيد من ابن نبي على أن المسيحية كانت المفعّل الأول لشروط الحضارة الأولية في الغرب، يدفعنا إلى التساؤل عن موقع اللادينية، أو بتعبير أصح ما موقع الماركسية؟ وما موقع المادية من تفسيره لدور الدين؟ أين الدين في التجربة الماركسية، بل وفي أوروبا الحداثة وما بعد الحداثة؟

يرى ابن نبي أن المسيحية التي شكلت الغرب، ليست هي مسيحية عيسى عليه السلام والحواريين، وإنما هي المسيحية التي نمت في أوروبا وسجلت وجودها النفسي في الغرب بعد ثلاثة قرون من تسجيلها في التاريخ، وخضعت خلال ذلك كله إلى تشكيل خاص أدخل في تكوينها البعد الأغريقي واليهودي، مما يمكن أن نسميها الفكرة الإغريقية اليهودية المسيحية، وصارت تشكل الإطار النفسي الذي تتشكل فيه الخميرة الأخلاقية، وينمو فيه الأنا الغربي، فردياً كان أو جماعياً.. وبما أن الدين سنة مرتبطة بالوجود الإنساني كما سلف، وهو سنة مفتوحة كما أشار (باقر الصدر) من قبل، فإن

---

(١) شروط النهضة، ٦٤-٦٥.

الفكرة الدينية تبقى تعمل، «وتقوم بدورها الاجتماعي ما بقيت متمسكة بقيمتها الغيبية... أي بقدر ما تكون معبرة عن نظرتنا إلى ما بعد الأشياء الأرضية»[1]، وعندما تفقد هذه القيمة الغيبية، فإنها تترك مكانها، أو تعمل بواسطة بديلاتها اللادينية نفسها[2]، وهذا ما حدث في الغرب، عندما كانت المسيحية لا تملك بعداً غيبياً متماسكاً، فإنها بقيت إطاراً أو بنية تحتية أنتجت الماركسية، التي هي في حقيقتها دين بمفهومها العام بما تقدمه من تفسير للنظرة الكونية، وبما تقدمه من وعود، وبما قامت به من ربط ودفع نفسي لمعتنقيها. فالمادية إذاً مفهومية دينية في حقيقتها حينما تطرح نفسها بديلاً للدين[3].

وخلاصة الحديث عن الفكرة الدينية، أن ابن نبي يستعمل مفهوم الدين باعتباره تلك السنة التي فطر الله عليها الإنسان، وأن الدين وحده هو المركب الحقيقي للقيم الحضارية، وهو يعطي شرارة الانطلاق لتدخل الحضارة في التاريخ، وتتحقق في عالم الإنجاز.

---

(١) شروط النهضة، ص١٤.
(٢) قضايا كبرى، ص٦٠-٦١.
(٣) المرجع نفسه، ص١١٠.

الفصل الثالث
أهم خصائص الظاهرة الحضارية الغربية

في هذا الفصل نحاول تفحص أهم المفاتيح التي قدمها ابن نبي «رحمه الله» لدراسة وفهم الظاهرة الحضارية الغربية، إذ بعد تعرفنا على منظوره الفكري بوجه عام، وموقع المسألة الحضارية في فكره، ثم المنظور الحضاري بإطاره التفسيري وأدواته التحليلية، نحاول أن ننظر كيف طبق ابن نبي منظوره وأدواته في تقديم تصور عن الحضارة الغربية المعاصرة.

يرى ابن نبي «رحمه الله» أن أهم ما يميز الحضارة الغربية المعاصرة هي إشعاعها العالمي «عالميتها المركزية»، ومحاولة بسط هيمنتها ونفوذها على العالم، وماديتها التي تشكل رؤيتها إلى الكون والتكوين والتاريخ، وكذا فعاليتها الإنجازية على المستوى الاجتماعي والمادي، ثم نزعتها الجمالية التي ترجع إلى الجذر اليوناني وإلى عصر النهضة وتتحكم في تنظيمها الاجتماعي. وخلال ذلك ندرس أهم نتائج هذه المميزات، التي تمنح لنا رؤية للاقتراب من الغرب على بصيرة بما هو ظاهر في هذه الحضارة وما هو مستبطن.

الخاصية الأولى: العالمية المركزية

مفهوم العالمية المركزية:

يرى ابن نبي «رحمه الله» أن الظاهرة الواضحة للعيان، والتي لا تحتاج إلى كبير تأمل؛ هي ظاهرة عالمية الحضارة الغربية. وإذا كان في تحليله لدورة الحضارة -كما سبق- يؤكد أن كل حضارة لها مجالها الحيوي، وقيمها المميزة لها، المحددة لمسارها في التاريخ، فإنه يؤكد بما لا يدع مجالاً للشك بأن ظاهرة القرن العشرين هي عالمية الحضارة الغربية، إذ يقول: «فالظاهرة هي عالمية الحضارة الغربية التي تطَّرِد بدافع من قوتها الخاصة، ومن تطور الشعوب التي تعيش على المحور الآخر»[1]. فما مقصوده عندما يقول: إن الحضارة الغربية حضارة عالمية؟ وما مفهوم العالمية الذي يعطيه لها كخاصية؟ وكيف تكون عالمية مركزية؟ وما صلة هذا المفهوم ببقية المفاهيم، مثل الاستعمار، والتحيز، والقوة، والمركزية الغربية، والعنصرية، وغيرها؟ وما هو مسار تشكل هذه العالمية؟ وهل مرت بمراحل مختلفة؟ وما هي مستوياتها؟

---

(١) الإفريقية الآسيوية، ص١٨٣.

للوصول إلى إجابة عن هذه الأسئلة المتعددة، فإن ابن نبي «رحمه الله» يدعونا إلى البحث في جذور الحضارة الغربية، ومآلاتها، وواقعها الحالي، وما أضافته من إنجاز إلى التراث البشري، وما أحدثته من فوضى في العالم، كما أنه يدعونا إلى التفريق بين مستويين من التحليل، المستوى الأول يرتبط بإعطاء حكم قيمي، وأما الثاني فيهمه أن يرصد الظاهرة في حركتها على مسرح التاريخ، وميدان التغيير الاجتماعي، أي كما هي في الواقع. ومن هذا المستوى الأخير يمكن أن نلحظ مظاهر الهيمنة الغربية على العالم، وانتشار منتجاتها الحضارية في كل مكان، وتحكمها في مسيرة الإنسانية خلال القرنين الأخيرين على الأقل.

ومن هذه الوجهة فإن الحضارة الغربية تعتبر عالمية، من خلال توحيدها للمشكلة الإنسانية، إذ «حققت العبقرية الغربية هذا التوحيد حين أوصلت مقدرة الإنسان إلى المستوى العالمي، وهو يتجلىٰ في حياة كل شعب وفي تشكيلاته السياسية، وفي ألوان نشاطه العقلي والفني والاجتماعي»[1]،

---

(١) الإفريقية الآسيوية، ص٢٥٩.

هذه العبقرية المتركزة أساسًا في العامل التكنولوجي، الذي بواسطته استطاعت الحضارة الغربية أن تنتشر في العالم، وتنشر أفكارها ومواقفها، وطرق تفكيرها، فأعطت صبغة مشتركة للحضارة العالمية في هذا العصر(١).

وخلال منتصف القرن الأخير، كانت أهم مظاهر انتشار الغرب متمثلة في انتشار الطرق الحديثة على النمط الغربي، وخطوط السكك الحديدية في بقية العالم كما هي تمامًا في أوروبا وأمريكا، وظهور المصانع والمعامل الميكانيكية، والراديو، والتلفزيون، وطرق الإعلام الغربية، وكذلك التبني المباشر لطريقة الأكل واللباس والتعليم والحكم على الطريقة الغربية، ثم التبني المتحمس للتكنولوجيا الغربية في كل دول العالم(٢).

---

(١) Malcolm Waters, Globalization, First Edition, (London and New York: Routledge, 1995), pp.3-4.

(٢) Carlton Joseph Huntley Hayes, Christianity and Western Civilization, (conn, Westport: Greenwood Press,1983), pp.3-4.

وهذا ما حدا بابن نبي «رحمه الله» أن يسجل في مذكراته، بأن العالم بدأ يتأمرك، وذلك من خلال انتشار الأفلام الأمريكية ورواجها[1]، وإقبال الناس على تقمص الشخصية الأوروبية حتى في المأكل والمشرب، من خلال ظاهرة انتشار ثقافة (البيبسي كولا) و(الكوكا كولا) و(الهمبورغر)، وغيرها من أنماط نموذج الحياة الاستهلاكية.. وإذا تعلق الأمر بالعالم الإسلامي فإن السائح الغربي يجد النبيذ والخنزير، والإباحية والعري، واليانصيب القومي، والقروض الحكومية ذات الفوائد، ويجد التقويم المسيحي، وإجازة السبت والأحد[2].

أما في الميدان الفكري، فإن الحضارة الغربية قد فرضت نفسها منذ القرن التاسع عشر وحتى اليوم على العالم كله، وقد تبنت معظم الشعوب نموذج أوروبا إما كليًا أو معدَّلاً،

---

(١) مذكرات شاهد للقرن، ص٤٠.

(٢) مراد هوفمان، الإسلام عام٢٠٠٠، ترجمة عادل المعلم، الطبعة الأولى، (قصر النيل: مكتبة الشروق، ١٩٩٥م)، ص٢٦-٢٨.

فسادت مفاهيم الغرب ونظرياته المختلفة، في العلم والمعرفة والمناهج العلمية والتفسيرات العلمية، وفي السياسة والاقتصاد وغيرها، وهيمنت على سائر الرؤىٰ الأخرى بحيث صارت وكأنها قانون العصر الذي لا محيد عنه[1]..

وهذا الانتشار قد ينظر إليه باعتباره نوعًا من هيمنة الحضارة الغربية، وهذا صحيح. غير أن ابن نبي، بالإضافة إلى تأكيده على الطابع الذي تتميز به الحضارة الغربية من محاولة تصدير نموذجها وجعله مرجعًا ومثالاً، فإنه ينظر إلى الموضوع من زاويته الاجتماعية (السوسيولوجية) التاريخية، إذ أن الإنسانية مع الحضارة الغربية اقتربت بينها المسافات، وتوحدت مشاكلها وآمالها، بشكل جعل المصير الإنساني مشتركًا وموحدًا، ولا يمكن لبلد أن يبني مشروعًا اجتماعيًا أو التفكير في تغيير حضاري، دون الأخذ بالحسبان العامل الخارجي، أي الإنساني.

كما نجد ابن نبي ينبه إلى مسألة الوعي الاجتماعي، وهي

(١) من مقدمة طه جابر العلواني، كتاب: إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، تحرير: عبد الوهاب المسيري، سلسلة المنهجية الإسلامية «٩»، الطبعة الثانية، (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م)، ١/ن من المقدمة.

مسألة مهمة ينبغي اعتبارها، إذ صار وعي الفرد والجماعة يشمل دوائر أوسع مما كان عليه من قبل، ويرتبط هذا الوعي أيضًا بهموم الإنسانية كلها، ولذا فهو يرى واقعيًا أن الوعي الاجتماعي الذي كان يتكون منذ حين في دائرة محدودة أمام منظر محدد عمومًا، بنطاق بلاد معينة هي الوطن، قد أصبح يتكون اليوم في إطار أكثر امتدادًا بدرجة لا تضارع، وفي منظر أكثر انفساحًا كذلك. وللأسباب نفسها يحصل امتداد المستوى الشخصي للفرد؛ امتداد حضوره إلى مدى أبعد من مقره، فوسطه، فبلاده. وهذا التوسع في مستواه الشخصي، يكون مقياسًا مباشرًا لدرجة تحضر هذا الوسط، حيث لا يحيا الفرد مع أهله ومواطنيه فحسب ولكن مع عدد أكبر من الآدميين(١).

إذن، فالمبررات التي جعلت ابن نبي «رحمه الله» يؤمن بعالمية الحضارة الغربية، هي مبررات واقعية من منظور اجتماعي يرصد الظاهرة في حركتها وتأثيرها في التاريخ.. ولعل من المبررات التي جعلته يتبنى هذا التحليل السوسيولوجي عدة مظاهر تدعو إلى النظر إلى الحضارة الغربية من زاوية حضورها

(١) مالك بن نبي، فكرة كمنويلث إسلامي، ط٢، (دمشق: دار الفكر، ١٩٩٠م)، ص٦٧.

العالمي، وذلك من حيث انتشار المفاهيم الغربية في العالم كله، وتبني معظم الناس لها كليًا أو جزئيًا، والذي لم يتبنها جعلته يتخذ منها موقفًا ويستحضرها انتقاداً أو رفضًا عند صياغته لمفاهيمه الخاصة، كما أن تبني معظم شعوب العالم كثيراً من الأنظمة وأنماط الحياة التي أبدعها الغرب، وانتشار النموذج الاستهلاكي الغربي للحياة في كل المجتمعات المعاصرة، هو أحد صور هذه العالمية، ومن جهة أخرى -والذي يبدو أن لا مفر منه- انتشار التكنولوجيا والإنتاج الصناعي الغربي في العالم كله، والذي أصبح يشكل أحد سمات هذا الحضور الغربي في كل بيت في العالم، وليس كل مجتمع فقط.

هذا، بالإضافة إلى الاستعمار الغربي الذي شمل الإنسانية كلها خلال القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، هذا الاستعمار الغربي الذي استنزف العالم كله وشمل كل قطر، مما وحّد هموم الإنسانية وجعلها كلها تتعرض لهيمنة النموذج الغربي نفسه، مما جعلها أقرب إلى النظرة المشتركة في كثير من قضاياها المرتبطة بمرحلتي الاستعمار وما بعد الاستعمار، فكان الغرب عالميًا على مستوى الوعي

الإنساني، من خلال فرضه لنفسه على هذا الوعي أن يستحضره بفعل ما خلف من مشكلات تؤرق وتدعو إلى التفكير في حلها وعزلها عن المعامل الغربي.

إن أوروبا لم ترد تمدين العالم، ولكنها وضعته على طريق الحضارة حين جعلت تحت تصرفه الوسائل المادية ليتبع هذا الطريق، وحين أمدته بإرادة للسير فيه.. والموجة الأوروبية لم تأت للعالم بغمرة الرفاه المادي فحسب -مثل المنتجات الإلكترونية والصناعية وغيرها- بل إنها قد أتته أيضًا بثروات روحية لا جدال فيها[1].

وقد يتساءل أحدنا عن هذه الثروات الروحية التي أتت بها أوروبا، ويرى أنه من عدم الدقة الحديث عن ثروة روحية من أوروبا إلى العالم، ويجيبنا ابن نبي «رحمه الله» أن أوروبا أودعت في (لا شعور) الشعوب التي استعمرتها، وفي ذاتيتها عناصر تتجلى في سلوكها الاجتماعي الجديد، في فنها وفي أسلوبها وفي تنظيمها وفي نشاطها.. وهذا لا يعني أن هذه الثروة الروحية ذات قيمة إيجابية، فالأمر لا يتعلق بحكم قيمي،

---

(١) الإفريقية الآسيوية، ص١٦٣-٢٧٠.

بقدر ما يتعلق بتسجيل التأثير الغربي على شعوب العالم. ولو تأملنا وقمنا بتحليل أي نشاط على محور (طنجة-جاكرتا) اليوم، فإننا نجد طرازه في الغرب، فالبرلمانات أيًا كانت، هي صورة طبق الأصل من البرلمان الإنجليزي أو الفرنسي أو الأمريكي، وأي مشروع لوضع دستور ديموقراطي إنما يرجع إلى الطراز الغربي، وعندما يتحدث المسلم مثلاً عن الديموقراطية[1] فإنه يستعير بداهة مفهومًا غربيًا[2].

إن العالمية التي تتميز بها الحضارة الغربية تكمن في أنها -ولو عن غير قصد- وضعت على طريق التاريخ شعوبًا أقصيت عنه بسيرها في دروب الخرافات والأساطير، وبثت فيها إرادة السير في هذا السبيل، عندما نزعت عنها ما بقي لها من حجب التبطل، وأزالت ما كانت تعيش عليه هذه الشعوب من أوهام ورثتها عن أجداد أسسوا حضارتهم ذات يوم، مثلما كان الأمر مع القدوم الأوروبي إلى العالم الإسلامي، إذ كان للأوروبي دور

---

(١) لقد أفرد ابن نبي فصلاً خاصًا في كتاب قضايا كبرى، تحدث فيه عن الديمقراطية، حيث أشار إلى هيمنة المقاييس المرتبطة بحياة العالم الغربي وبتجربته التاريخية على واقعنا الاجتماعي، للتفصيل انظر: قضايا كبرى، ص١٣١-١٦٤.

(٢) الإفريقية الآسيوية، ص٢٧٠-٢٧١.

الديناميت المفجر، الذي أزاح عن مسلم ما بعد الموحدين غشاوة نومه، ومنحه إلهامًا جديدًا لقيمته الاجتماعية، حين نسف وضعه الاجتماعي الذي كان يعيش فيه راضيًا بالدون، فوجد نفسه في وضع لم تصنعه يداه، واضطر إلى أن يعمل شيئًا ليحفظ كرامته التي غرسها الإسلام في وجدانه، وليجد له مكانًا في عالم تغير عما كان عليه(١).

وهذا الإطار العالمي الذي ارتفعت إليه البشرية مع العامل الصناعي والفني (التقني)، جعل دائرة الوعي تتسع، فالعامل الصناعي الذي كان له أثره في إحداث التفرقة والتنويع مدة طويلة، مما أتاح للشعوب المتقدمة المتطورة وضعًا ممتازًا بفضل تفوقها الاقتصادي والسياسي، فإن هذا العامل يتدرج بالإنسانية شيئًا فشيئًا نحو الانسجام والوحدة، محتمًا عليها بذلك مصيرًا مشتركًا. وبعد أن كانت عوامل التوحيد في النطاق الميتافيزيقي، أي وراء العوامل التاريخية، أصبح تأثيرها واضحًا في مجال التاريخ(٢)، وابن نبي يعطي أهمية خاصة لتاريخ القرن

---

(١) وجهة العالم الإسلامي، ص٤٨؛ الإفريقية الآسيوية، ص٢٧٢.

(٢) الإفريقية الآسيوية، ص٧٥.

العشرين الذي تميز عن القرون الأخرى كلها، لأنه القرن الذي تحققت فيه تغيرات جذرية، بدت وكأنها ترسم للإنسانية نقطة اللارجوع على محور الزمن، فهو القرن الذي هبت فيه أكبر عواصف التاريخ على مصير الإنسانية، وهو القرن الذي سجل الأحداث الكبرى، سواء في مجال العلم، أو في المجال النفسي، أو في المجال الأخلاقي والديني، ففي كل هذه المجالات هبت عواصف كبرى يبدو أنها غيرت معالم الطريق[1].

وهذا التوجه الإنساني نحو العالمية بفعل اضطراد التاريخ وتقدم الإنسانية، والذي كانت العالمية الغربية أهم أسبابه، لا يعني أن هذه العالمية الأوروبية، عالمية موضوعية، إذ يرى ابن نبي أن أوروبا التي كانت تبتغي امتلاك العالم، انقلب عليها سحرها، وقيدتها قوتها، فأوروبا (الغرب) التي تقدمت بفعل اطراد عملها وضميرها، يبدو أنها تعاني من فصام بين هذين العاملين، فالعلم يدفعها نحو التوحد مع الإنسانية، بينما ضميرها متخلف عن تقدمها العلمي، مما جعلها تحاول أن تجعل من إشعاعها العالمي نوعًا من الهيمنة التي تؤكد التمركز الغربي

---

(١) دور المسلم ورسالته، ص٤١.

على حساب الشعوب والأمم الأخرى[1].

ولكن هذا التمركز حول الذات الغربية لا ينسينا أن الحضارة قد أصبحت مع الثقافة الغربية هدفًا مقصوداً -كما سبق القول- وعملاً شعوريًا ووظيفة اجتماعية للإنسان تتطلب ذكاءه وإرادته وكل قدراته، وصارت الحضارة غاية مبتغاة.. فالحضارة الغربية وسعت أولاً من حقل الحضارة نفسها، حين مدته من النطاق القومي والعنصري، إلى النطاق العالمي والإنساني. ولكن الغرب حين حقق امتداد الحضارة في المكان بفعل القوة الصناعية، قد أحدث تحولاً في الطبيعة التاريخية للحضارة، فلم تعد فيما يبدو خاضعة لقانون (الدورات) كما هو في المفهوم الخلدوني، أو في مفهوم (شبنجلر)، وإنما أصبحت عالمية، أي في نطاق عالمي يتجاوز حدود الوحدات التاريخية في مفهوم (توينبي)[2].

وإذا كان الامتداد العالمي للحضارة الغربية سمة مميزة للقرن العشرين، ويبدو فيه امتدادها قانونًا تاريخيًا لعصرنا، حيث

---

(١) مشكلة الثقافة، ص١٢٥.

(٢) الإفريقية الآسيوية، ص٢٠٦، ٢٦١-٢٧٣.

لو تأمل أحدنا الأشياء المحيطة به، أو في حجرة المكتب مثلاً، فإن معظم الأشياء غربية إن لم تكن كلها[1]، فإن هذه الخاصية التاريخية المرتبطة بمجريات الواقع، أنتجت -كما يرى ابن نبي- هماً عالميًا، وطبعت أحداث القرن العشرين بطابع العالمية، وهي في واقعها المادي نتاج رائع لمقدرة الإنسان، وللمستوى الجديد الذي رفعت إليه هذه المقدرة ألوان نشاطه، حتى أصبحت العالمية غريزة القرن العشرين ومعناه، بل إنها تصريح لعصرنا وغاية محتومة لتطورنا الراهن، وضرورة تفرضها الظروف الصناعية والنفسية التي بلغها العالم مع اطراد التقدم على محور طنجة–جاكرتا، ومحور موسكو–واشنطن، وهذه الاعتبارات ترد مشكلة الحضارة إلى المستوى العالمي[2].

وإذا تساءلنا عن مدى صدق هذه النتائج، فإن ابن نبي يوجهنا إلى تأمل الحركة التاريخية للحضارة الغربية وإفرازاتها، فأوروبا من جهة جعلت من الحضارة عملاً قصديًا، ووحدت من الهم الإنساني، ودفعت بفعل عاملها التكنولوجي إلى الربط بين

---

(١) شروط النهضة، ص٤٣.

(٢) الإفريقية الآسيوية، ص٢١١-٢١٣.

أطراف المجتمع الإنساني، فإنها من جهة أخرى جعلت العالم يعيش مثقلاً بالعلم وبثقافة الإمبراطورية، مليء يضج بروح الحرب وبوسائل الحرب، ولكن هناك فراغًا كبيرًا من الضمير ينبغي له أن يمتلئ، فأوروبا تعيش في عالم كوّنه علمها، غير أن ضميرها لا يعلمه تمامًا، لأنها تجهل فيه مسألة رئيسة، تجهل الإنسان الذي اعتادت أن تنظر إليه بروح القرن التاسع عشر حتى الآن على أنه من أبناء المستعمرات[1].

وهذا ما يجعل عالمية الحضارة الغربية ينقصها البعد الإنساني الحقيقي، ذلك أن فيها فصامًا بين علمها وروحها، فهي من جهة العوامل الفنية تدفع بالإنسانية -ولو من غير قصد- إلى التوجه العالمي، أما من جهة روحها وضميرها، فإنه مثقل بثقافة الإمبراطورية، أي ثقافة السيطرة، المتجذرة في اللاشعور الغربي.. وهذه الروح جعلت من الحضارة تهمل إنسانية الإنسان لما بقيت النفسية تتعامل مع الإنسان غير الغربي باعتباره هامشًا، وملحقًا بالمركز الغربي لأنه ابن المستعمرات، أو المستعمرات

(١) الإفريقية الأسيوية، ص١٢٥-١٢٦.

السابقة. ولهذا فمن مقتضى النظر المنهجي تتبع المسار الذي تشكلت فيه هذه «العالمية المركزية» للحضارة الغربية، لنكون على وعي بالنتائج التي أوصلت الإنسانية إليها.

مسار التأسيس «للعالمية المركزية»:

يعطي ابن نبي «رحمه الله» أهمية خاصة للقرنين التاسع عشر والعشرين، باعتبار أن القرن الماضي شهد توسعًا غربيًا شمل كل قارات العالم، وخضع العالم بدوره للسيطرة المباشرة للغرب من خلال الاستعمار، ثم مع مجيء القرن الحالي انحسر الاستعمار المباشر، ولكنه شهد انتشاراً للغرب من نوع آخر، كان هذا الانتشار والتوسع عن طريق العامل الصناعي الفني، والقوة التكنولوجية. إذ استطاع العهد التكنولوجي أن يقرب المسافات، ويتجاوز الحدود التقليدية، ويجعل من العالم قرية صغيرة متشابكة المصالح، وأصبح التعايش بين الحضارات ضرورة حتمية مع العهد الذري ونتائج النمو الصناعي، ومع الفتوحات العلمية الرهيبة التي أتاحت للطاقة الإنسانية أن تتحكم في كثير من السنن الطبيعية وتطوّعها، كما مكنت الإنسان من

السيطرة شبه التامة على الكرة الأرضية[1]، وفرضت التكنولوجيا على كل مجتمع أن يضع في حسابه وجود الآخرين[2].

وفي تحليله للنفسية التي كان عليها الغربي وهو يبسط وجوده في العالم خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، يقول ابن نبي: «وفي هذا الجو المفعم بالشعور بالتفوق نشأت النفسية الأوروبية، وظهرت كتابات تنظر إلى تاريخ البشرية وكأنه بدأ مع الإغريق والرومان، ثم حدث فيه تقطع أو جمود، ثم عاد للظهور في باريس ولندن من جديد»[3].

والسبب في ذلك كما يرى، أن أوروبا التي ورثت التقاليد الرومانية من عصر النهضة قد أصبحت رهينة ثقافة إمبراطورية، تلك الثقافة التي تنحو إلى السيطرة، والتي أنتجت الاستعمار والعنصرية، فقد تغذى ضميرها بما أثار القرن التاسع عشر من قضايا، وهو القرن الذي شهد ازدهار فكرة (جوبينو) العنصرية، ذلك الكاتب الذي طبق أفكار (دارون) عن أصل الأنواع على

---

(١) الإفريقية الآسيوية، ص٢١١.

(٢) مشكلة الثقافة، ص٩٤؛ الإفريقية الآسيوية، ص٢١١.

(٣) في مهب المعركة، ص١٦٠.

مجال الإنسان، فخلّف بهذا القرن العشرين تراثًا روحيًا ضاراً ثقيلاً أنتج أمثال (هتلر) والدكتور (مالون)[(١)].

وفي نظر ابن نبي « رحمه الله »، أن الاستعمار سبب ونتيجة في الوقت نفسه، فهو من جهة نتيجة لثقافة الإمبراطورية المتأصلة في النفسية الأوروبية، والتي يعبر عنها كاتب مثل (توسيديد) عندما يقوم ببتر المفهوم التاريخي حين أبطل ماضي الإنسانية كله بقوله: « إن حدثًا مهمًا لم يقع في العالم قبل عصره »، فمثل هذه الأقوال التي تخلق ثقافة الإمبراطورية، تلك الثقافة التي تقوم على أساطير السيادة العنصرية والاستعمار[(٢)]. والاستعمار من جهة أخرى سبب للكبرياء والتعالي والنرجسية، إذ أن الغربي الذي يولد في الجو الاستعماري، يتربىٰ في جو يعلمه النظر إلى الإنسانية بتعالٍ وكبرياء، ويعلمه ازدواجية النظرة إلى الأشياء، فهو يرى بصورة طبيعية مشاكل الغرب، أما حين ينظر إلى مشاكل الشعوب الأخرى، فإنه يضع نظارة على عينيه، ويرى الصور بشكل مختلف[(٣)].

---

(١) مشكلة الثقافة، ص١٢٤.

(٢) وجهة العالم الإسلامي، ص٢٧-٢٨.

(٣) في مهب المعركة، ص١٦٠؛ الإفريقية الآسيوية، ص٢٠.

وخلاصة الكلام فيما يتعلق بالعالمية المركزية، أن أوروبا التي أخضعت العالم لسيطرتها الأخلاقية والسياسية منذ قرنين من الزمان، أدخلت الإنسانية في مأساة وحدت همومها.. كما أنها بفعل ما أنتجته من تقدم تكنولوجي وصناعي قد رفعت من القدرة المادية للإنسانية، وأحدثت فيها تأثيراً نفسياً وتاريخياً، عندما قربت المسافات، ومنحت البشرية إمكانات لم تكن تحلم بها من قبل، وأدخلت البشرية في حروب ومشاكل نتجت عن هذه السيطرة الأوروبية العليا على الشؤون الإنسانية.. كما أنها بفعل اطراد قوتها، جعلت في حياة الشعوب التي تواجه في القرن العشرين مشكلات خاصة بكيانها، مشكلات أخرى مشتركة تعبر عن امتداد كيانها وحضورها في عالم الآخرين[1].

ولقد تجاوز هذا الحضور أولاً الحقل المحلي في القرية ثم في المدينة، ثم وصل بعد ذلك إلى المستوى القومي، ثم امتد شعاعه مع النمو الصناعي، فأصبح دوليًا، وأخيراً عبر جميع الحدود فأصبح عالميًا[2].

---

(١) تأملات، ص٧؛ مشكلة الثقافة، ص٩٤.

(٢) الإفريقية الآسيوية، ص٢١٥.

هذه العالمية من وجهة الاجتماع والتاريخ، لا تجعلنا ننكر أنها عالمية متمركزة أساساً حول ذاتها، تتعامل مع العالم على أنه هامش أو أطراف، وهي محور الحركة ومركز هذا العالم، ولهذا يمكن أن نسميها عالمية من وجهة التاريخ والاجتماع، ومركزية من وجهة القيم والإطار الحضاري القيمي الذي يحكمها، فهي عالمية مركزية.

الخاصية الثانية: المادية

المادية رؤية تصورية:

يعتبر ابن نبي «رحمه الله» (المادية) من أهم خصائص الحضارة الغربية.. وفي تناوله لهذه الحضارة في كتاباته، فإنه يسجل ملحوظاته، ويركز في تحليله على هذا البعد -المادية- في الحضارة الغربية، وذلك ضمن مستويات مختلفة؛ سواء في الميدان العلمي، أو في الحياة الاجتماعية التي يظهر فيها سلوك الفرد الغربي، أو في التعبير السياسي، أو حتى في سياق التعامل الحضاري مع بقية الحضارات. كما أن هذه الخاصية تكاد تنظم كل الخصائص الأخرى، حيث تشكل أحد أهم الجوانب في كل خاصية من خصائص الحضارة الغربية.

ففيما يتعلق بالرؤية التصورية، أو ما أسماه ابن نبي: (الإجابة على الفراغ الكوني)، أي السؤال الوجودي، فإنه يأخذ نموذجًا يستخلص منه محور الثقافة والحضارة الغربية.. فمن خلال محاولته لتتبع التفسير الذي يقدمه كل من المسلم والغربي للفراغ الكوني، يضرب مثالاً من قصة (روبنسون كروزو)، التي تصف الشخص الأوروبي في عزلته، وكيفية إجابته عن أسئلته، يقول ابن نبي: «إذ يعتزل الإنسان وحيداً، ينتابه شعور بالفراغ الكوني. لكن طريقته في ملء هذا الفراغ، هي التي تحدد طرز ثقافته وحضارته؛ أي سائر الخصائص الداخلية والخارجية لوظيفته التاريخية. وهناك أساسًا طريقتان لملء الفراغ، إما أن ينظر المرء حول قدميه، أي نحو الأرض، وإما أن يرفع بصره نحو السماء»[1].

والنظر إلى الأرض يجعل الإنسان يتعلق بالأشياء وبالمادة[2]، وتتشكل عنده ثقافة مرتبطة بعالم الأشياء، «فالطريقة الأولى تملأ وحدته بالأشياء حيث يجمح بصرُهُ المتسلّط لامتلاكها،

(١) مشكلة الأفكار، ص١٧.

(٢) وجهة العالم الإسلامي، ص١١.

(وبالتالي) تنشأ عنها ثقافة سيطرة ذات جذور تقنية»[1].

وقد اختار ابن نبي هذه القضية للتمثيل بها، لأن« الأدب الشعبي كاشف في هذا المجال. بل الأدب في عمومه حتى المتكلف منه، يحمل مع ذلك تلك الخاصية الشعبية في طبيعة موضوعه. وليس كالقصة تُجلّي عمق تلك الجذور»[2]. ثم إنه يقدم تحليلاً لما تحمله هذه القصة من أبعاد بعد أن يعرضها، مركزاً على العناصر التي تبرز البعد المادي الكامن في الشخصية الغربية.

وكما يلخصها ابن نبي، فقصة (روبنسون كروزو) ينطلق بها (دانيال ديفو) من محوٍ كامل للوسائل (أي الأشياء) حينما يبدأ بطل قصته المغامرة. وإذا تأملنا طريقة استخدام الزمن ليوم واحد في حياة بطل القصة على الجزيرة التي نجا بنفسه إليها بعد غرق سفينته، فإننا نجد بطل القصة بدأ ينظم وقت عمله وخروجه، ووقت راحته ونزهاته. فكان يخرج في الصباح، ومعه بندقيته لمدة ساعتين أو ثلاث، ثم يعمل بعد ذلك إلى ما يقارب

(١) مشكلة الأفكار، ص١٧.

(٢) المرجع نفسه، ص١٩.

الساعة الحادية عشرة ثم يأكل ما كان يستطيع الحصول عليه، وكان ينام من الظهر حتى الساعة الثانية، وفي المساء كان يستأنف العمل، وفي اليوم التالي صنع طاولة، وهكذا...

ويعلق ابن نبي بعد ذلك بأن الوقت منذ البداية لدى (روبنسون كروزو) يجري في وقائع محسوسة: أكل، نوم، عمل. وهي وقائع تكمن في طبيعة خاصة، تضع ثواني الزمن في خدمة اقتصاد شخصيٍّ نفعيٍ بحت. فـ(روبنسون) يتغلب على كآبة الوحدة بالعمل، فعالم أفكاره كله يتركز حول (شيء): إنها الطاولة التي يريد صنعها لنفسه، وكأن الزمن في الإطار الغربي لا اعتبار له إلا في عالم الأشياء. والحياة نفسها لا معنى لها إلا حينما تنساب لحظاتها في طاولة (روبنسون) على سبيل المثال[1].

هذا التمحور حول الأشياء يرى ابن نبي أنه يتشكل منذ (لوكريتس) إلى (ماكس بلانك)، وبعده مع تجذر الفكر الكمّي ووضعية (أوجست كونت) ومادية (ماركس)[2].

---

(١) مشكلة الأفكار، ص٢٠-٢٣.

(٢) المرجع نفسه، ص٢٣-٢٤.

فترسخ مفهوم الكم في الوعي الأوروبي حتى صار خاصية تطبعه. هذا التمحور على الأشياء والدوران على الوزن والكم له عدة مظاهر، ويتجلى في اتجاهات فلسفية، وأنماط اجتماعية تبدو متباينة، ولكنها في جوهرها ترتكز على التصور المادي. يقول ابن نبي «رحمه الله»: «فالفكر الغربي يجنح علىٰ ما يبدو أساسًا إلى الدوران حول مفهوم الوزن والكم، وهو عندما ينحرف نحو المغالاة يصل حتمًا إلى المادية في شكليها: الشكل البورجوازي للمجتمع الاستهلاكي، والشكل الجدلي للمجتمع السوفياتي»[1].

وقد تضافرت على تشكيل هذه الرؤية المادية أقطاب أربعة، كان لها نصيبها مجتمعة في صياغة حضارة الآلة والاستهلاك، هذه الأقطاب هي: المسيحية البروتستانتية (الإصلاح الديني)، والرأسمالية، والماركسية، والعنصرية.. هذه الأفكار نشأت في تربة الغرب ولها أصل واحد، رغم أنها تبدو أنها سارت في مسارات مختلفة. فالمسيحية اللوثرية كيّفت الإنسان الأوروبي وأعطته الصبغة والأخلاق التي تلائم البرجوازية[2]..

---

(١) مشكلة الأفكار، ص٢٤.

(٢) ألبرت شفيتسر، فلسفة الحضارة، ص١٧٦-١٧٨.

أما الرأسمالية فتوجهت به إلى تمركز المادة من خلال التشريع لفلسفة الحرية والفردية والكسب المادي، والتوجه الاستهلاكي.. وأما الماركسية فإنها هي الأخرى أعطت التفسير الاقتصادي لحركة الإنسان في التاريخ، وجعلت من النظام الاقتصادي القطب الذي يدور حوله الصراع والتغير، وركزت حركة المجتمع على الصراع الطبقي بين (البروليتاريا) و(البرجوازيين)، هذا الصراع الطبقي الذي هو في العمق صراع مادي لأنه يتعلق بامتلاك وسائل الإنتاج.. أما العنصرية فإنها أنتجت الهتلرية والفاشية[1]، كما أنتجت الاستعمار والتعالي الغربي على العالم، وذلك بفعل عقدة (ماراتون) التي تحكمه تجاه الأمم غير الغربية[2].

ولقد تشكل قطبا المادية بفعل الصراع الذي احتدم حينًا من الدهر، وبخاصة بين الاقتصاديين الجدليين وعلى رأسهم ماركس

---

(١) مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، ط١، (دمشق: دار الفكر، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م)، ص٧٥.

(٢) مشكلة الأفكار، ص٢٤؛ رجاء جارودي، حوار الحضارات، ترجمة: عادل العوا، (بيروت: دار عويدات، ص١٢)؛ علي شريعتي، الإنسان والإسلام ومدارس الغرب، ترجمة: عباس ترجمان، الطبعة الأولى، (طهران: دار الصحف للنشر، ١٤١١هـ)، ص٧٠-٧١.

وأنجلز، وبين الاقتصاديين العمليين التقليديين وعلى رأسهم آدم سميث وريكاردو، وكان يغذي هذا الاتجاه المادي عاملان أساسيان كان لهما وزن كبير في توجه أوروبا نحو المادية، هما: سرعة النمو العلمي، والتوسع الاستعماري، فالنزعة العلمية والنزعة الاستعمارية انزلقا بأوروبا إلى حمأة المادية، ومع الفكر الديكارتي[1] -الذي انقلب نزعة عقلية خطرة- استسلمت أوروبا للآلة تقودها، وصارت الحياة أرقامًا، وأضحت السعادة مقيسة بما لديها من وحدات حرارية وهرمونات، وصار العصر عصر (كم) يخضع فيه الضمير للنزعة الكمية، والعقل الوضعي الذي يشبه عقل الآلة، لم يعد يفهم شيئًا وراء التصورات النسبية للمادة[2].

نتائج المادية على الحضارة:

والمادية كمذهب فلسفي يقدم تفسيراً للكون والتكوين، هذا المذهب -كما يرى ابن نبي « رحمه الله »- يضع المادة من

(١) Antoine-Nicolas De Condorset, Sketch For a Historical Picture Of The Progress of The Human Mind, Translated by: June Barraclough (Westport, Connecticut: Hyperion Press, 1994), pp.124-172.

(٢) وجهة العالم الإسلامي، ص١٢٦-١٢٧.

حيث المبدأ هي العلة الأولى لذاتها، وهي أيضًا نقطة البدء في ظواهر الطبيعة، والخاصية الوحيدة للمادة في مبدأ الأمر هي أنها كانت (كمًا) معينًا أو كتلة[1]. وبذا أتلفت قداسة[2] الوجود في النفوس والضمائر، وفي الثقافة.. ولقد أتلفت القداسة حينما اعتبرتها شيئًا تافهًا، بسبب منشأ ثقافتها التي يطلق عليها اليوم العلمية، والتي أخضعت كل شيء إلى مقاييس الكم، فصارت تتنفس تحت ثقل ركام الأشياء المتراكمة، وذبلت نفحات الروح واضمحلت القاعدة الأخلاقية التي تتحمل عبء الأثقال الاجتماعية والمادية، وبقيت أوروبا ترزح تحت الأشياء التي تنتجها تكنولوجيتها[3].

وبتتبعه لجذور الثقافة الغربية فإن ابن نبي يعتبر أن الحضارة الغربية انجرّت إلى إتلاف قداسة الوجود بسبب منشأ ثقافتها التي يطلق عليها اليوم (العلمية)، والتي أخضعت كل شيء

---

(١) الظاهرة القرآنية، ص٧١.

(٢) المفهوم من استعمال لفظ القداسة من قبل ابن نبي، استحضار البعد الغيبي للأشياء وما لها من قيمة تتجاوز وجودها المادي، باعتبار أن الله خلقها لتسخَّر فيما يرضيه.

(٣) نور المسلم ورسالته، ص٤٤؛ الإفريقية الآسيوية، ص٤٠؛ فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، ص١٩٨-١٩٩.

وكل فكرة إلى مقاييس الكم منذ عهد ديكارت حين حدث التمزق الأول في الثقافة[1] باعتبار أن ديكارت بمذهبه العقلاني أنتج فلسفة تعطي دوراً ثانوياً للغيب، وليس للخالق إلا دور ابتدائي، ولا شأن له بعد ذلك بتفاصيل الحياة، فلا شأن له بعالم الطبيعة، وليس له دور إلا إعطاء سند للعقل باعتباره مرتكزاً ينطلق منه، ليصير هو نفسه أصل كل شيء ومحركه وموجهه.

ولقد حاولت أوروبا ونجحت، كما يقول ابن نبي، ونجاحها قد يفسر لنا اليوم على المدى البعيد مسألة فقدان المبررات.. لقد نجحت في إخضاع كل شيء لمقاييس الكم، وهذا يفسر الأزمة التي تعيشها من خلال إتلافها قداسة الوجود، الذي كان في حياة الحشرات مقدساً، وفي حياة الإنسان كان أكثر قداسة، حتى الأشياء التي تلقى في الشوارع كانت هناك تفاصيل توحي بقداستها.. كان المار في الشارع إذا التقى بفتات خبز، ينحني ويلتقط هذا الفتات ثم يقبله ويضعه في مكان طاهر، لأنه كان يشعر بقداسة هذه الأشياء، ففي احترامها تقديس لمصدر النعمة؛ الله تعالى. أما الغربي فلا يهمه هذا الفتات من الخبز

(١) بين الرشاد والتيه، ص٦٦.

أو أي شيء آخر حقير في نظره، لماذا؟ لأنه لا قيمة له في نظره الكمي، إذ لا ثمن له، أما الأجر الأخروي فهو شيء فوق أرضي، وميتافيزيقي، لا يجلب له نفعاً ولا ربحاً، ولا يزيد رصيده في البنك، ولا يزيد من مكانته الاجتماعيَة أو سمعته، ولا يحسن من صورته التجارية، لذا يلقى مع الأشياء الأخرى في سلة المهملات[1].

ومع مرور الوقت ترك الغرب كل قداسة الأشياء، ومن ثم كل القيم المقدسة، ولم يبق في ذهن الإنسان الغربي مفهوم التكريم الذي وضعه الله عز وجل في الإنسان، فأفقدت الحضارة الغربية الإنسان إنسانيته، فأصبح إما وحشًا مفترسًا ينقض على كل ما يستطيع امتلاكه، أو يصبح حيوانًا تائهًا في المتاهات التي تفتح له باب المخدرات، والفساد، والشذوذ عن الفطرة، والانتحار، وغيرها[2].

بل وصارت الحضارة الغربية من فرط ماديتها تقيس التقدم الاجتماعي وسعادة البشر بمقدار ما يملكون من أشياء. وحسب

---

(١) نور المسلم ورسالته، ص٤٤-٤٥؛ مشكلة الأفكار، ص٨٥ وما بعدها.

(٢) نور المسلم ورسالته، ص٤٧.

الدخل الفردي تُصْدِر الهيئات حكمها وتقييمها بتقدم هذا المجتمع وتأخر الآخر. وصار العالم الاقتصادي هو مرتكز التفكير، ولقد نمت هذه الروح في القرن العشرين، فتأكدت فيه مراكز التفكير الاقتصادي، حتى أنه يمكن تعريف هذا القرن بأنه يخضع لقانون التوسع الاقتصادي والتقييم الاقتصادي أيضًا، كما كان القرن السابق يخضع لقانون التوسع الاستعماري، وصار الاقتصاد ميزة ومقياسًا تقاس به الأشياء ويحكم به على تقدم أو تخلف بلد ما[1].

ويضاف إلى تركز المقياس الاقتصادي، أن الإطار الثقافي الغربي خال من الدفعة الروحية التي تصاحب عبقريته الصناعية، فسكنه الوهم الميكانيكي، وصار النجاح الصناعي هو النجاح المادي ولا شيء بعده. ومن الصعوبة بمكان أن يتخلص الغربي من هذا الوهم الميكانيكي الوثيق الصلة بنظامه الثقافي. هذا الأخير جعل الغرب يطبق نتائج العبقرية الصناعية على المجال الأخلاقي، فصار النجاح المادي هو الفضيلة الخلقية الوحيدة[2].

---

(١) تأملات، ص٤٧.

(٢) الإفريقية الآسيوية، ص٤٣.

وينتقد ابن نبي «رحمه الله» النظرة السطحية للحضارة الغربية، وينبه إلى ضرورة النظرة المتوازنة، التي ترى الجانب السلبي والإيجابي في هذه الحضارة، ومن الجوانب السلبية، ذلك الجانب الرهيب من تلك الحضارة التي أدمجت الناس في سلسلة إنتاج، تتولاهم خلالها الآلة فتنهكهم، وتستنزف دماءهم، وتحيلهم أجهزة من لحم ودم، فأفقدت الإنسان كرامته، فترى المرأة الأوروبية التي تغادر مسكنها لتكسب بعرقها كسرة الخبز، في جو يهدر كرامتها فيحرمها أنوثتها، كما يحرم الرجل رجولته، إنه الجانب المفزع من الحضارة الغربية التي فقدت معنى الإنسان(١).

فالعبقرية الغربية التي أبدعت الآلات لم تستطيع السيطرة عليها، حيث قادتها بعقل آلي فصارت الحياة أرقامًا، بل إن أوروبا النازعة إلى الكم وإلى النسبية، قد قتلت عدداً كبيراً من المفاهيم الأخلاقية، حين جردتها من معانيها النبيلة، وأحالتها ضروبًا من الكلمات المنبوذة في اللغة، طريدة الاستعمال من

---

(١) وجهة العالم الإسلامي، ص٦٨.

الضـمـيـر، وقـد زاد خطر النزعـة المادية بفـعل العـامل الفني الصناعي، الذي ضاعف من شهـية الإنسـان إلى المادة، وأصـبح الرقم سلطانًا في المجتمع الأوروبي منذ القرن التاسع عشر(١).

وهذا الشغف بالآلة والرقم، والتركز حول الشيء، ونفسية الإخلاد إلى الأرض، جعل التربة الغربية خصبة لتزرع فيها نبتة خبيثة، هي العلمانية؛ التي هي في حقيقتها ليست فصل الدين عن الدولة فحسب، وإنما هي انفصال الضمير عن العلم. وبلغ الانفصال غايته عندما زعم العلم بعد اكتشافاته المبهرة في ميدان البخار ثم ميدان الكهرباء في القرن التاسع عشر، أنه وحده يستطيع الاضطلاع بسائر المسؤوليات في العالم. هذا إضافة إلى المجرى العلماني الذي قادها إليه (أوجست كونت) بوضعيته، ثم المادية الجدلية التي تمخض عنها (ماركس). وكانت هذه الفلسفة تقود إلى تجزئة الإنسانية إلى شطرين، من خلال تحطيم وحدة الإنسان إلى جزأين: واحد يسمى الكائن المعنوي، والآخر الكائن الموضوعي(٢).

---

(١) فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، ص١٩٩-٢٠٠.

(٢) بين الرشاد والتيه، ص٦٣-٦٤.

الخاصية الثالثة: الفعالية

ما هي الفعالية؟

يرىٰ ابن نبي «رحمه الله» أن الفعالية تعد إحدى خصائص العقل الغربي، وأن العقل الغربي يخضع لمبدأ الفعالية[1].. هذه الخاصية اكتسبها الغربي على المستويين الفردي والاجتماعي، وصارت تصبغ كل أفعاله وإنجازاته في إطار التاريخ.. وهو -الغربي- اكتسب هذه الفعالية من التحديد الإيجابي لثقافته، الذي قام به (ديكارت) ومن أتى بعده في بداية حركة النهضة الحضارية الأوروبية. كما يرى أن الفعالية على المستوى الاجتماعي هي القدرة على توليد ديناميكا اجتماعية، من خلال وضع المعادلة الاجتماعية في الحسبان، ومعرفتها بدقة، وبالتالي الدخول في تخطيط منهجي لا يحتوي خليطًا من الأفكار المتناقضة[2].

وبالنسبة للغرب، فإن المعادلة الاجتماعية تمت صياغتها على أسس الثقافة الغربية بدستورها ذي الفصول الأربعة: المبدأ

---

(١) الإفريقية الآسيوية، ص١٩؛ الصراع الفكري، ص١٠٥.

(٢) مشكلة الأفكار، ص١١٥.

الأخلاقي، والنزعة الجمالية، والمنطق العملي، والفن التطبيقي الموائم لكل نوع من أنواع المجتمع (الصناعة بالتعبير الخلدوني)[١]. واتجهت اتجاهًا ماديًا، كما سبق القول عند الحديث عن المادية.

ويبدو أنه اعتماداً على اعتباره للمادية مذهبًا فلسفيًا يتخذه الغرب في تفسير الكون والتاريخ والأحداث، فإن ابن نبي يرى الفعالية في المفهوم الغربي هي الحسم، أي حسم المشاكل الإنسانية على أية حال، كما نجده ينظر إليها باعتبارها ظاهرة اجتماعية تميز الغرب، وأنها تعني في المجتمع الغربي: القدرة على كفالة الضمانات الاجتماعية للفرد[٢].

فالغرب في رأيه يعتبر الفعالية من وجهة اجتماعية عملية، أي محققة في الواقع في صورة ضمانات اجتماعية يقدمها المجتمع للفرد في أطوار حياته المختلفة. وخاصة بعدما جاء ديكارت، كما يقول ابن نبي «رحمه الله»: «وأتى ديكارت بالتحديد الإيجابي، الذي رسم للثقافة الغربية طريقها الموضوعي، الطريق الذي بني على المنهج التجريبي، والذي هو

---

(١) شروط النهضة، ص٨٧.

(٢) تأملات، ص٣٢-٣٤.

في الواقع السبب المباشر في تقدم الحضارة الغربية الحديثة تقدمها المادي»[1].

ولهذا فإن ما يفصل المجتمعات في هذا القرن هو مدى فعاليتها، حيث يوجد في القرن العشرين تشابه واختلاف بين المجتمعات، والاختلاف اللافت للنظر يكمن في ما يطبع نشاط أي مجتمع من فعالية تتفاوت درجتها من مجتمع إلى آخر، هذا العنصر الذي أصبح أساسياً في فلسفة العصر، التي تعنى بتقدير الكم، فتجعله فوق القيم الأخرى، وهو يختلف باختلاف المجتمعات حتى يمكن أن نتخذه مقياساً خاصاً لقياس المستوى التاريخي لهذه المجتمعات[2].

ولهذا نجد أن أوروبا رجحت قيم الفعالية على قيم الأصالة، أي أن المبدأ الأخلاقي (المسيحية) الذي أخرج أوروبا إلى الوجود وأدخلها التاريخ، ومنحها القوة الدافعة، قد اضمحل لحساب النهج الاستعماري (النفسية الاستعمارية)، وصار لعالمها الثقافي وجهان؛ وجه يلتفت إلى ذاتها بأخلاقيته الخاصة،

---

(١) مشكلة الثقافة، ص٧١.

(٢) تأملات، ص٣١.

ووجه يتلفت نحو العالم، وهمه الوحيد الفعالية[1].

فالفعالية، كما يرى ابن نبي، ليست شيئًا فطريًا مركبًا في فطرة الرجل الغربي، أوالمجتمع الغربي، وإنما هي نتاج لتركيب ثقافي معين متحرك في إطار التاريخ، ومرتبط بالوضعية التي يقفها المجتمع منْ دورة الحضارة.

العامل النفسي للفعالية:

يرى ابن نبي «رحمه الله» أن العامل النفسي هو الذي يناط به توجيه النشاط والطاقات الاجتماعية.. والطاقات الاجتماعية يُبحث عن مفهومها في حقيقة الواقع الاجتماعي، وإذا حُللت إلى عناصرها الأولية فإنها تنحصر في ثلاثة: اليد، والقلب، والعقل، «لأن كل الطاقات الاجتماعية تنطلق منها، و العملية الاجتماعية نفسها لا تخرج عن هذه العناصر؛ فكل طاقة اجتماعية تصدر حتمًا من دوافع القلب، ومن مبررات وتوجهات العقل، ومن حركات الأعضاء، فكل نشاط اجتماعي مركب من هذه العناصر، والفعالية تكون أقوى في الوسط الذي

---

(١) مشكلة الأفكار، ص١٠٧؛ ص٤١-٤٢.

ينتج أقوى الدوافع، وأقوم التوجيهات، وأنشط الحركات»[1].

هذ العامل النفسي، هو ما يسميه (التوتر)، والفعالية نتاج حالة خاصة من التوتر، توتر في الضمير، أي توتر أخلاقي واقتصادي وعلمي ونفسي... وهو حالة نفسية اجتماعية دلّ التاريخ على أنها تنشأ في ظروف معينة، تكون فيها المبررات التي تكوِّن الدوافع الإنسانية التي تدفع النشاط إلى أعلى قمته[2]، وكانت المسيحية أكبر منتج للفعالية في المجتمع الغربي، الذي منحته الدفعة الروحية، ورفعت من طموحاته. ونظرة إلى واقعنا لنرى الرجل الغربي والرجل المسلم؛ أيهما ذو نشاط وعزم وحركة دائبة؟ ليس هو المسلم بكل أسف، وهو الذي يأمره القرآن بالقصد والانضباط: ﴿وَلَا تَمْشِ فِي ٱلْأَرْضِ مَرَحًا﴾ (لقمان:١٨)، ﴿وَٱقْصِدْ فِي مَشْيِكَ﴾ (لقمان:١٩)، وليس ذلك ضرباً من الافتراض بل هو شهادة الواقع[3].

ويرى ابن نبي أن الأمر لا يتعلق بصحة الفكرة المسيحية

---

(١) تأملات، ص٣٤.

(٢) المرجع نفسه، ص٣٨.

(٣) مشكلة الثقافة، ص٨٧.

أو زيفها، بقدر ما يتعلق الأمر بقانون اجتماعي وسنة من سنن التاريخ، وهي تسجيل الفكرة في النفوس، وخاصة في هذا العصر، ففي منطق هذا العصر لا يكون إثبات صحة الأفكار بالمستوى الفلسفي أو الأخلاقي، بل بالمستوى العملي. فالأفكار صحيحة إذا هي ضمنت النجاح[1].

ولا يعني هذا أن ابن نبي يقصد عدم فائدة صحة الفكرة وأصالتها، في تقدير فعاليتها، ولكنه لما كان ينظر إلى الفكرة في التاريخ وفي علاقتها بالمعطى الاجتماعي، فإنه يحاول إخراج الضمير المسلم من المناقشات البيزنطية، التي تتحدث عن صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان، في حين أن الإسلام غائب عن قيادة الحياة. فهو ينظر إلى الحقيقة الموضوعية، وما تسجله الفكرة في الإطار الاجتماعي من تغيير وصياغة للنفوس وما تحدثه من أثر في التاريخ.. ومن هذه الجهة، فإن ابن نبي محق عندما دعا إلى العمل على تأكيد الصلاحية للفكرة وليس أصالتها، من خلال ربطها بالواقع، فهو يرى أن الفكرة الإسلامية

(١) مشكلة الأفكار، ص١١١.

لا يمكن مقارنتها بالفكرة المسيحية على مستوى الأصالة الذاتية من أي وجه من الأوجه، في قيمتها أو مصدرها أو في شموليتها. لكن الأمر يتعلق بالمسلم الذي انفصل واقعه الاجتماعي عن تأثير الفكرة الإسلامية وإن لم يفقد إيمانه بالله يومًا من الأيام[1].

ولهذا فإنه يرى أن الفكرة الإسلامية لا تحتاج أن نبرهن على صدقها نظريًا، وإنما من خلال صياغة الحياة بها كما كان يفعل السلف، وإظهار فعاليتها في الواقع.. وكما يرى ببساطة، ينبغي العودة إلى روح الإسلام نفسها[2].

فالتجربة الإسلامية الأولى التي صاغها النبي ﷺ -كما يرى ابن نبي- غيرت المعادلة الاجتماعية للعرب، وأخرجت إنسانًا جديدًا غيَّر مجرى التاريخ وشاد حضارة خلال نصف قرن، وأنتج أشخاصًا أمثال عمار بن ياسر وبلال وربعي وعمر رضي الله عنهم أجمعين. فعمار بن ياسر كانت روحه المتناغمة مع نداء الفكرة الإسلامية وحرارتها الإيمانية، كانت هذه الروح

---

(١) وجهة العالم الإسلامي، ص٥٤.

(٢) مشكلة الأفكار، ص١١٢.

تدفعه إلى أن ينقل حجرين بدل حجر واحد عند بناء المسجد النبوي، وبلال الذي ينادي: أَحَدٌ أَحَد، إنما كانت روحه أقوى من تلك الصخرة التي على صدره، إذ كانت تتطلع بفعل التوتر الذي أحدثه الإسلام فيها إلى حياة أسمى من ذلك العذاب الذي كان يلاقيه فلا يحس به.

وإذا تم البحث عن عامل التوتر في التجربة الماركسية في روسيا بعد ١٩١٧م، فإننا نجد الوعود والآمال التي تأسس عليها المجتمع الماركسي تدفع (استاخانوف) إلى أن ينتج عشرة أطنان من الفحم في الوقت الذي كان زملاؤه ينتجون خمسة فقط.. وكذا ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية فإنها نهضت من العدم وذلك بفعل التوتر الذي كان يشعر به الألماني تجاه بلاده، وما كان يحمله من ثقافة جعلت من الصعب أن تغير النكبة التي تعرضت لها ألمانيا من معادلته الاجتماعية[1]. فكان للفكرة

(١) هذا الأمر ليس من قبيل المقارنة بين الدعوة النبوية وبين التجربة الماركسية أو الألمانية من حيث صحة الوعد والمثل الأعلى، فإنه لا مجال للمقارنة مطلقًا بين الإسلام وبين هذه التجارب، وإنما الأمر هنا يتصل بما تحدثه فكرة «التوتر» من فاعلية اجتماعية على مستوى الإنجاز المادي والاجتماعي، وإلا فإن التجربة الماركسية سرعان ما أخفقت في ضمان استمرارية «التوتر»، بفعل فقدانها للوعد =

وما أحدثته من توتر دور رائد في تحقيق الفعالية، من خلال المبررات التي تأتي بها الفكرة، فتطبع في النفوس توتراً يخرجها من حالة الفتور، إلى حالة التوتر الاجتماعي الذي يدفع الإنتاج بقوة وحرارة، عندما تتوفر المبررات الدافعة لليد والعقل والقلب لكي تحقق متساندة حضارة ذات إشعاع[1].

مظاهر الفعالية:

يرى ابن نبي «رحمه الله» أن الفعالية يمكن التأكد منها في الواقع في روابطها بواقع الحياة مباشرة، وهي أكبر ما يميز المجتمعات في القرن العشرين، كما سبق القول، حتى أن التقدم أو التأخر الحضاري يمكن أن يلاحظه الإنسان من خلال ملاحظة عامل الفعالية، إذ يجده يقسم العالم إلى شطرين، أحدهما يتميز بالفعالية ويطبع بها كل جهوده وسلوكه، والآخر يتميز باللافعالية والتسيب في كل مظاهر حياته. ويمكن ملاحظة ذلك

= الأعلى الغيبي، وبفعل مخالفتها لفطرة الإنسان في الاستناد إلى البعد الغيبي من وجوده. وهو ما أشار إليه ابن نبي في فصل أصالة الأفكار وفعاليتها من كتاب: «مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي».

(١) تأملات، ص٣٦، ص٥٥-٥٦.

من خلال مشاهدة النسيج الاجتماعي، والمؤسسات الاجتماعية التي توجد في كلا الإطارين الحضاريين[1].

بعبارة أخرى، يمكن رؤية نموذجين اجتماعيين مختلفين، أحدهما النموذج الغربي يطبعه التنظيم والديناميكا، أي تنتظمه الفعالية في واقع حياته، والآخر النموذج المتخلف، تنتظمه ضروب من التسيب واللافعالية. وهذا كله في إطار التاريخ، إذ لو رجعنا قرنين أو ثلاثة إلى الوراء -كما يرى ابن نبي- لوجدنا الصورة معكوسة تمامًا، إذ أن هذا المستكشف يجد الصورتين معكوستين، فكل ضروب النشاط والفعالية يجدها على محور طنجة-جاكرتا، وكل ضروب التسيب واللافعالية يجدها على المحور الغربي.

فمسألة الفعالية في حقيقتها تتعلق بالمرحلة الحضارية التي تعيشها الحضارة، كما تتعلق بنمط الثقافة التي هي إما دستور لقيام حضارة، وإما شبكة من النفايات والأفكار القاتلة والميتة

---

(١) Louay M. Safi, The Challenge of Modernity: The Quest for Authenticity in The Arab World, First Edition, (Lanham: University Press of America, 1984), p.161.

التي تطبع إنسان ما بعد الحضارة (خارج إطار الحضارة)، مثل إنسان ومجتمع (ما بعد الموحدين) في العالم الإسلامي[1].

أهمية النموذج في تحقيق الفعالية:

يرى ابن نبي أن اختيار (النموذج) يحدد المنهج، وهذا بدوره يجعل عملية بناء الحضارة عملية قصدية، تتحقق في إطار زمني منضبط.. فكل حضارة يتكون لها نموذجها ومثلها الذي تجعله نصب عينيها، سواء كان هذا النموذج مستمداً من الحاضر أو الماضي أو كليهما، أو شيئاً آخر، ولكن لا بد من نموذج ومثال يحتذى. واختيار النموذج يحدد المنهج إلى حد ما، فهناك ارتباط بين النموذج والمنهج، في إطاره تتحقق صور التنظيم والديناميكا؛ أي الفعالية.

ويضرب ابن نبي مثالاً بالغرب واليابان كامتداد لمحور واشنطن-موسكو-طوكيو، حيث النموذج واضح في كل من الغرب واليابان الذي التحق بمحور القوة، لما توجه به الفكر المحافظ من العهد (الميجي) والعقل الصناعي إلى تركيب

(١) تأملات، ١١١-١١٢.

حضاري، يبدو أنه اتجه نحو مشاكل الإمبراطورية أكثر مما اتجه نحو مشاكل الإنسان، أي نحو مشاكل (القوة)، غير أن نجاح التجربة كان واضحًا، إذ حينما قادها العقل المنهجي، وحين قادها منطق التأثير الفعال منذ العهد (الميجي)، فإن اليابان اجتاز في نصف قرن المرحلة التي تفصل محور طنجة-جاكرتا عن محور واشنطن-موسكو[1]. فارتقى إلى المستوى الاجتماعي للحضارة[2]، وحققت له الرؤية الواضحة لنموذجه منهجًا أنجز به التركيب التاريخي التكويني للإنسان والتراب والوقت، وهو اختار النموذج الغربي، وانتهج منهج (القوة)، وهو يعلم ما هو جوهري في اختياره، أي أنه كان ينجز حضارته بفعل قصدي مهما كانت اختياراته، بينما كانت المشكلة في العالم الإسلامي تتجه لأن تُحلَّ من تلقاء نفسها، بقوة الأشياء لا بحكم الفكر. أما المجتمع الغربي فإن نموذجه الذي اختاره نما مع القرون التي امتدت منذ عصر النهضة، وشكلت له تقاليد حضارية، زادتها الفنية الديكارتية فعالية في تحقيق نتائجها

(١) الإفريقية الآسيوية، ص٨٨-٩٢.

(٢) المرجع نفسه، ص٢٥.

على مستوى التاريخ[1].

وغياب الفعالية في المجتمع الإسلامي يعزوه ابن نبي «رحمه الله» إلى أن العالم الإسلامي لم يختر حتى الآن نموذجه، الذي يعطيه تحديداً لمنهجه، وبقيت النهضة تنمو تحت تأثير نموذج غامض لم تختره، بل فُرض عليها تلقائيًا من أذواق القوم.. وما يبدو أنه اختيار للنموذج الغربي في العالم الإسلامي، هو في حقيقته من قبيل (وضع الثور قبل المحراث)، وتكديس لمنتجات الحضارة الغربية، وهذا التكديس قد تم في تنكر كامل تقريبًا للنموذج ولفضائله الواقعية ولقيمه العامة، وكان انجراراً وتقليداً للجانب السافل منه[2].

من هنا يمكن أن نؤكد أن الفعالية من وجهة اجتماعية (سوسيولوجية)، تنتج من خلال التركيب التاريخي للعناصر الأولية للحضارة، والتي هي الإنسان والوقت والتراب، على ضوء هداية منهج مكيف طبقًا للنموذج الذي اختاره المجتمع.

---

(١) الإفريقية الآسيوية، ص٩٢.

(٢) شروط النهضة، ص٤٠-٤٦؛ الإفريقية الآسيوية، ص٨٩-٩٠.

فالفعالية في جوهرها منهج فكري، بمعنى أنها «مسألة أفكار ومناهج وليست مسألة وسائل»[1]، كما اعتقد العالم الإسلامي حين اتجه إلى البحث عن الوسائل المادية، بينما الأمر يتعلق بنمط الثقافة وما تحدده من مناهج، وما توفره من أفكار وجو فكري، يفعّل الأداء الاجتماعي للفرد والمجموع.. ولهذا فابن نبي «رحمه الله» حين يتحدث عن النموذج والمنهج، فهو في الحقيقة يتحدث عن ترجمتهما في صورة مشروع ثقافي، يكتل الجهود، ويشكل دستور الحياة، من خلال ما تحويه الثقافة من عناصر الفكر والأخلاق والعمل والجمال[2]، وحينما ينعدم الإطار الثقافي بعناصره هذه، فإن الأفكار تتجه إلى الدوران حول التقليد، وتفقد اتصالها بنموذجها الثقافي الذي تكونت فيه أصالة، ويضمن لها الدور الفعال في التاريخ، وتتحول إلى معوقات إن لم تكن أمراضًا تقضي على بوادر النمو.

ولذا فإن ابن نبي يجعل انعدام الفعالية يكمن في انفصال الأفكار عن نموذجها في عالمها الثقافي الأصيل، فتصبح هذه

(١) مشكلة الأفكار، ص١١٣.

(٢) حديث في البناء الجديد، ص٧١-٧٧.

الأفكار حينئذ الجراثيم التي تنقل الأمراض الاجتماعية، سواء الموروثة عن عهود التخلف، أو الأفكار المميتة القادمة من عالم ثقافي آخر انفصلت عنه[1].

الثقافة والفعالية:

كما سبق القول، فإن الفعالية في مفهوم ابن نبي «رحمه الله» لا يمكن الحديث عنها منفصلة عن نظريته في الثقافة، ذلك أن الثقافة تشكل الإطار الذي ينظم سلوك الفرد في محيطه الاجتماعي، ويمنحه الوجهة التي يسير وفقها. وأساس كل ثقافة هو تركيب تفاعلي بين عناصر الوجود الاجتماعي؛ الأشخاص والأشياء والأفكار.. وضمن هذا التركيب تتوجه الثقافة إلى أن تكون إطارًا لتحقيق الفعالية أو الركود[2].

ونموذج الثقافة، كما يؤكد ابن نبي، يحدد الفعالية.. فالثقافة إذا ما تكونت في مجتمعٍ، نشأت فيه تلقائيًا شبكة الصلات الثقافية، وتحددت فيه فعالية الفرد، إذ الثقافة ليست مجرد علم يتعلمه الإنسان في المدارس ويطالعه في الكتب، إنها

---

(١) مشكلة الأفكار، ص١٥٨.

(٢) مشكلة الثقافة، ص٦١؛ فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، ص١٥٧.

ذلك الجو المتكون من عادات وتقاليد وأذواق، أي الجو العام الذي يطبع أسلوب الحياة في مجتمع معين وسلوك الفرد فيه بطابع خاص يختلف عن الطابع الذي نجده في حياة مجتمع آخر[1]. ومن هنا فنمط الثقافة مهم جداً في تحديد القيم الفعالة، إذ الثقافة إما أن تكون زاداً ومحيطًا يحرك إرادة الفرد ويحرر طاقاته في المجتمع، أو أنها تكون عائقًا إذا كانت ثقافة تحمل دستوراً للعطالة والتسيب واللامبالاة الفردية والاجتماعية.

فأمر الفعالية، في مفهوم ابن نبي، متعلق بإطار الثقافة الذي يجعل من المبدأ الأخلاقي منتجًا للفعالية، ذلك أن فعالية المجتمعات تزيد أو تنقص بقدر ما يزيد فيها تأثير المبدأ الأخلاقي أو ينقص، فإن مواقفها إزاء المشكلات محددة بذلك المبدأ الذي يكوّن الشرط الأساسي لأفعالها، حيث ينظم فيها علاقات الأشخاص تنظيمًا يناسب المصلحة العامة[2]. فأول شرط لتكون الثقافة إطاراً للفعالية هو وجود المبدأ الأخلاقي، وجوداً اجتماعياً يؤثر ويوجه حركة التاريخ، وينشئ الصلات الاجتماعية، ويبني النسيج الاجتماعي.

---

(١) تأملات، ص١٤٣؛ حديث في البناء الجديد، ص٧٠-٧١.

(٢) تأملات، ص٣٤-٣٥.

وتبعًا لنظريته في موقع الفكرة الدافعة في حركة التاريخ وبناء الحضارة وتشكيل نمط الثقافة، فإن ابن نبي يرى أن الثقافة لا تستطيع أن تُكوِّن أسلوب الحياة في مجتمع معين، إلا إذا اشتملت على عنصر يجعل كل فرد مرتبطًا بهذا الأسلوب، فلا يحدث فيه نشوزاً بسلوكه الخاص، وهذا لا بد أن يكون خلقيًا، أي المبدأ الأخلاقي، وهو فيما يتصل بالغرب الفكرة المسيحية وما طرأ عليها من تطور وتغير خلال حركتها في التاريخ[١].

ويورد ابن نبي «رحمه الله» مثالاً لارتباط الفعالية بالمجال الثقافي الذي تشكله الفكرة الدافعة بما وقع للمسيحيين على يدي الرومان في بداية تسجيل المسيحية في النفوس بعد قرون ثلاثة من بعثة المسيح عليه السلام، ويؤكّد أن البنية التحتية التي أنشأت الحضارة الغربية كانت المسيحية[٢]، وأن المبدأ الأخلاقي المسيحي يشكل لحمة الصلات الاجتماعية التي تربط بين مظاهر التنوع في الغرب.

ويعزو أكبر مصادر خطئنا في تقدير المدنية الغربية إلى أننا

---

(١) تأملات، ص١٤٤؛ حديث في البناء الجديد، ص٧١؛ شروط النهضة، ص٦١ وما بعدها؛ مشكلة الأفكار، ص٤١.

(٢) مشكلة الثقافة، ص٨٠.

ننظر إلى منتجاتها وكأنها نتيجة علوم وفنون وصناعات، وننسى أن هذه العلوم والصناعات ما كان لها أن توجد لولا صلات اجتماعية خاصة لا تُتَصوّر هذه الصناعات والفنون بدونها، فهي الأساس الخلقي الذي قام عليه صرح المدنية الغربية في علومه وفنونه... فلو تناولنا جهاز الراديو مثلاً لرأينا فيه مجهودات علمية وفنية مختلفة دون أن يخطر ببالنا أثر القيم المسيحية في بنائه، بينما هو في الواقع آثار تلك العلاقات الاجتماعية التي وحدت جهوداً مختلفة لـ (هرتز) الألماني، و(بوبوف) الروسي، و(برانلي) الفرنسي، و(ماركوني) الإيطالي، و(فليمن) الأمريكي، فكان الراديو نتيجة هذه الجهود جميعاً[1].

ويتساءل ابن نبي « رحمه الله » : وهل هذه العلاقات الخاصة في أصلها سوى الرابطة المسيحية التي أنتجت الحضارة الغربية منذ عهد شارلمان؟ ولهذا يرى أننا سوف نصل في النهاية -إذا ما تتبعنا كل مدني من مظاهر الحضارة الغربية- إلى الروابط الدينية الأولى التي بعثت الحضارة، وهذه حقيقة كل عصر وكل حضارة، وليست خاصة بالحضارة الغربية فقط[2].

---

(١) شروط النهضة، ص٨٩-٩٠؛ مشكلة الثقافة، ص٨٠-٨١.

(٢) شروط النهضة، ص٩٠.

لكن ابن نبي لا يغيب عنه ما طرأ على هذا المبدأ الأخلاقي من تطور وتبدل، ولهذا ينبه إلى أن الحضارة الغربية قد قامت في بدايتها على هيكل أخلاقي مسيحي، أتاح لها التماسك والوثبة الضرورية لازدهارها، لكن تطورها قد غير هذا الأساس العقدي شيئًا فشيئًا، إلى أن صار هيكلاً مختلطًا يتمثل فيه التفكير الكاثوليكي والبروتستانتي، وما يسمى بالتفكير الحر، والتفكير اليهودي، وعليه فلا مجال لأن نبحث عن التماسك والتوافق في تلفيق ديني مصطنع، وهذا يعطينا تفسيراً لبداية خفوت الروح الدافعة التي تعاني منها الحضارة الغربية اليوم[١].

وأما الشرط الثاني لتكون الثقافة إطاراً للفعالية فهو الجمال، ويرى ابن نبي أن: «ذوق الجمال هو الذي يطبع الصلات الاجتماعية بطابع خاص. فهو يضفي على الأشياء الصورة التي تتفق مع الحساسية والذوق العام من حيث الألوان والأشكال. فإذا كان المبدأ الأخلاقي يقرر الاتجاه العام للمجتمع بتحديد الدوافع والغايات، فإن ذوق الجمال هو الذي يصوغ صورته»[٢]،

(١) مشكلة الثقافة، ص١٠٥.

(٢) حديث في ابنباء الجديد، ص٧٤.

ومن هنا ينبه ابن نبي إلى وجه آخر للفرق بين العلم والثقافة، فإن الأول تنتهي عمليته عند إنشاء الأشياء وفهمها، بينما الثانية تستمر في تجميل الأشياء وتحسينها.

ومن هذه الناحية يعتبر ذوق الجمال من أهم العناصر الديناميكية في الثقافة، لأنه يحرك الهمم إلى أبعد من مجرد المصلحة. وهو في الوقت نفسه يحقق شرطًا من أهم شروط الفعالية، حيث يضيف إلى الواقع الأخلاقي عند الفرد دوافع إيجابية أخرى من شأنها أحيانًا أن تعدل من بعض الدوافع السلبية التي ربما يخلقها المبدأ الأخلاقي الجاف في سلوك الفرد[١].

فالجمال شرط مهم من شروط الفعالية في الفرد وفي المجتمع. غير أن المبدأ الأخلاقي والذوق الجمالي، لا يشكلان دافعًا قويًا إذا لم تكن هناك الوسائل العملية لتنفيذهما في الواقع، ولذا نجد ابن نبي يضيف شرطًا ثالثًا؛ وهو المنطق العملي، أي استخراج أقصى ما يمكن من الفائدة من وسائل معينة[٢].

---

(١) تأملات، ص١٤٦.

(٢) مشكلة الثقافة، ص٨٥.

وهو الذي يترجم الشرطين السابقين إلى نشاط وحركة في الواقع.. والتاريخ نفسه -كما يرى ابن نبي- ليس إلا قائمة إحصائية لعدد معين من الحركات والأفكار، والمجتمع الذي يسجل يوميًا أكبر عدد ممكن من الحركات والأفكار يكّون لنفسه محصولاً اجتماعيًا أكبر.. وهذه الاعتبارات هي التي أدت إلى تحديد فكرة (تايلور) فيما يخص الإنتاج الصناعي، القائم على المنطق العملي. وتطبيق هذا يتضمن فكرة الوقت والوسائل، وبالتالي لا يمكن تصور حياة الإنسان دون جانبها المادي، كما لا نتصور شيئًا لا يصدر عن فكرة معينة تتصل بطبيعتها بعالم المفاهيم، وهذا -كما يرى ابن نبي- يفرض أن نحدد عنصراً رابعًا في الثقافة، وهو العلم (الصناعة بالتعبير الخلدوني)[1].

فعناصر الثقافة تشكل مجتمعة شروط الفعالية، وكما يؤكد ابن نبي، فإن الثقافة تشتمل على أربعة عناصر: عنصر أخلاق، وعنصر جمال، وعنصر منطق عملي، وعنصر علم. فالمبدأ الأخلاقي وذوق الجمال والمنطق العملي لا تكون وحدها شيئًا

---

(١) تأملات، ص١٤٦-١٤٧؛ شروط النهضة، ص٨٦-٩٨؛ الإفريقية الآسيوية، ص١٤٨-١٥٦؛ حديث في البناء الجديد، ص٧٥-٧٧.

من الأشياء إن لم تكن في أيدينا وسائل معينة لتكوينه. والعلم هو الذي يعطينا تلك الوسائل، فالعلم -أو الصناعة حسب تعبير ابن خلدون- يكون عنصراً هاماً في الثقافة لا يتم بدونه تركيبها ومعناها، فهو إذن عنصرها الرابع[1].

ومن خلال ما سبق، يمكن ملاحظة أن ابن نبي «رحمه الله» يربط الفعالية بإطارها الثقافي، وأن الفعالية معناها اكتمال شروط الثقافة؛ من مبدأ أخلاقي، وذوق جمالي، ومنطق عملي، وصناعة (العلم)، فإذا اختل دستور الثقافة في أحد شروطه اختلت شروط الفعالية في إطار التاريخ، كما أن اتجاه الفعالية مرتبط بجهاز المفاهيم الذي تقوم عليه الثقافة.

الخاصية الرابعة: النزعة الجمالية

ما هي النزعة الجمالية؟

يولي ابن نبي عناية خاصة للذوق الجمالي، وما يؤديه في صياغة الثقافة، وتحديد ذاتيتها، كما يبين أهمية النزعة الجمالية في تحديد اتجاه الحضارة في التاريخ. ويركز في دراسته للحضارة

(١) تأملات، ص١٤٧-١٤٨.

على أن النزعة الجمالية والذوق الجمالي ينعكسان على سلوك الفرد والمجتمع، ويظهر هذا في الأفكار، والأعمال، وكل المساعي، أي أن عنصر الجمال مهم لتكوين الذوق العام. كما يرى أن الجمال في صورته النفسية هو «الإحسان»[1].

ومن وجهة لغة الاجتماع، يرى ابن نبي: «أن الأفكار -بصفتها روح الأعمال التي تعبر عنها أو تسير بوحيها- إنما تتولد من الصور المحسة، الموجودة في الإطار الاجتماعي، والتي تنعكس في نفس من يعيش فيه، وهنا تصبح صوراً معنوية يصدر عنها تفكيره، فالجمال الموجود في الإطار الذي يشتمل على ألوان وأصوات وروائح وحركات وأشكال، يوحي للإنسان بأفكاره ويطبعها بطابعه الخاص من الذوق الجميل أو السماجة المستهجنة»[2].

فابن نبي ينظر إلى الجمال من الوجهة النفسية والاجتماعية، أي إلى ذلك الجانب النفسي المستوحى من منظر أو شكل أو رائحة أو صوت أو لون. هذه الحركات أو الأشكال إما تؤدي إلى إحساس بالقيمة الجمالية، أو إلى سماجة في السلوك إذا كان ما توحي به مستقبحاً. وهذا يؤدي بالإنسان إلى سلوك عملي يتوخى فيه

---

(١) شروط النهضة، ص٨٧، ٩١.

(٢) مشكلة الثقافة، ص٨٢؛ شروط النهضة، ص٩١.

الإحسان والدقة والإتقان، كما يتوخى كل سلوك محبب إلى النفس وكريم في العادات. فالجمال عند ابن نبي بما يوحيه في المجتمع من ثراء في الذوق، وما يمثله من نبع، تصدر منه الأفكار وتصدر عنه بواسطة هذه الأفكار أعمال الفرد في المجتمع[1].

بعبارة أخرى، أن الجمال يشكل فصلاً مهمًا من فصول الثقافة، التي تشكل المحيط الاجتماعي، وتكوّن شبكة العلاقات الاجتماعية[2]، بل إن الجمال هو الإطار الذي تتكون فيه أية حضارة.. والإطار الحضاري بكل محتوياته متصل بذوق الجمال[3]. والقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة أوليا عناية كبيرة للبعد الجمالي في شخصية الفرد والمجتمع والأمة، ويظهر ذلك جليًا من خلال التأكيد على جانب الطهارة في النفس والجسم والمحيط، حتى اعتبر الإسلام إماطة الأذى عن الطريق من شعب الإيمان، وصدقة يؤجر عليها فاعلها[4].

غير أن ابن نبي لا يهتم بإعطاء تعريف دقيق للجمال من وجهة لغوية، بقدر ما يهتم بهذه النزعة من وجهة دخولها في

---

(١) موقع المسألة الثقافية، ص٢٤.

(٢) ميلاد مجتمع، ص٢٧.

(٣) شروط النهضة، ص٩٤.

(٤) موقع المسألة الثقافية، ص٢٤.

تركيب الثقافة، وتأثيرها على الإطار الاجتماعي. ومن هنا يمكن القول: إن تركيز ابن نبي كان على التحديد الاجتماعي والحضاري للقيمة الجمالية، أكثر من عنايته بالمصطلح ذاته من ناحية النشوء اللغوي، رغم أنه يشير إلى بداياته مع حركة النهضة الأوروبية، ومع بداية الاتجاه الكلاسيكي والرومانسي في الأدب والفن في إيطاليا. ويشير إلى ما لاحظه (تولستوي) في كتابه (ما هو الفن) حيث يرى أن فكرة الجمال بدأت تحتل المكان الأول في عصر النهضة. وأنها استولت نهائيًا على الشعور الغربي حوالي منتصف القرن الثامن عشر عند ظهور دراسات (وينجهمان) التي تشير إلى أن المبدأ الأخلاقي قد اضمحل في الفن وسلم مكانه للجمال[1].

وكما يشير ابن نبي، فإن الجمال ينتشر في المجال الطبيعي في صورة أصوات وألوان وحركات وأضواء وظلال، وفي المجال الاجتماعي تنتظم ألوان الحياة وصورها في قوالب وأشكال وأنماط متعددة، وكل هذه وتلك في المجالين معًا يتمثلهما الإنسان في ذاتيته شعوريًا ولا شعوريًا فتؤثر عليه وعلى سلوكه وتدخل في تشكيل ذوقه ودوافعه سلبًا وإيجابًا. فالانفعال الجمالي بالأشياء يمنح

---

(١) تأملات، ص١٤٩.

حركة العمل دافعًا وإبداعًا ويحدث التغيرات العديدة في السلوك والحياة[1]. أي أن الجانب التربوي هو المهم في الجمال، وهو الذي يوليه ابن نبي عناية كبيرة، وهذا اتساقًا مع نظريته في فصول الثقافة التي يعد الذوق الجمالي أحد أبعادها الأربعة.

والذوق الجمالي كقيمة حضارية، له تأثير عام يمس كل دقيقة من دقائق الحياة، كذوقنا مثلاً في الملابس والعادات وأساليب الضحك، وكطريقة تنظيم بيوتنا، وتمشيط أولادنا، ومسح أحذيتنا، وتنظيف أرجلنا. كما يرى ابن نبي أننا في العالم الإسلامي اليوم لا نملك هذه القيمة، ولو كانت عندنا لوظفناها في حل مشكلاتنا باعتبارها أحد فصول الثقافة مثلها مثل المبدأ الأخلاقي، والمنطق العملي، وجانب الفن الصناعي، فيقول: «ولعل من الواضح لكل إنسان أننا أصبحنا اليوم نفقد ذوق الجمال، ولو أنه كان موجوداً في ثقافتنا، إذن لسخرناه لحل مشكلات جزئية، تكون في مجموعها جانبًا من حياة الإنسان»[2].

الجمال واتجاه الحضارة:

في تحديده لدستور الثقافة، في فصولها الأربعة: المبدأ

(١) التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي، ص١٩٦.
(٢) شروط النهضة، ص٩٢-٩٣.

الأخلاقي، والذوق الجمالي، والمنطق العملي، والفن الصناعي، يرى ابن نبي أن هناك علاقة خاصة بين الفصلين الأولين؛ المبدأ الأخلاقي والذوق الجمالي. كما يلاحظ أن هناك علاقة صلة خاصة بينهما، تكون في الواقع علاقة عضوية ذات أهمية اجتماعية كبيرة. حيث إن هذه العلاقة تحدد طابع الثقافة كله، كما أنها ترسم اتجاه الحضارة، حينما تضع هذا الطابع الخاص على أسلوب الحياة في المجتمع وعلى سلوك الأفراد فيه(١).

فالنموذج الاجتماعي إما أن يقوم على الدوافع الأخلاقية وإما أن يقوم على الدوافع الجمالية، ومن هنا نكون أمام نموذجين من المجتمع؛ تبعًا للدوافع التي تحرك نشاطاته.. وحسب ابن نبي، فإن هذا الاختلاف ليس اختلافًا شكليًا، أو مظهريًا، بل هو اختلاف عميق يؤدي إلى نتائج تاريخية ذات أهمية كبرى. إذ كل من المجتمعين يتطور تاريخيًا في اتجاه يختلف تمامًا عن اتجاه الآخر، بل قد يتناقضا في كثير من المواضع، إذ أن ما يمتنع مجتمع عن فعله بدافع خلقي، يعمل الآخر على تحقيقه بدافع جمالي.

إضافة إلى أن السلوك والأذواق والمناظر، واللباس، وكل النسيج الاجتماعي، والعمراني، يخضع في تشكيله إلى العلاقة بين المبدأ

(١) شروط النهضة، ص١٠١.

الأخلاقي والذوق الجمالي. فالمجتمع الغربي مثلاً اشتهر بفن التصوير، وتصوير المرأة العارية على الخصوص بسبب الدافع الجمالي، بينما المجتمع الإسلامي -كما يرى ابن نبي- لا نجد فيه أن للفن الإسلامي آثاراً في التصوير، مثل ذلك الذي نشاهده في متاحف الحضارة الغربية، وفي آثارها المتبقية مع الزمن. وما ذلك إلا لأن المبدأ الأخلاقي في المجتمع الإسلامي لا يطلق العنان للفنان أن يعبر عن كل أنواع الجمال وعلى الخصوص المرأة العارية[١].

فالمعيار الذي تقيس به الحضارة الغربية هو معيار الجمال، أما معيار الحكم على الأشياء في الحضارة الإسلامية فهو معيار القيمة الأخلاقية. وهذا في نظر ابن نبي «رحمه الله» ليس معناه افتقاد الحضارة الإسلامية عنصر الجمال، وإنما موضعه يأتي متأخراً عن القيمة الأخلاقية في سلم ترتيب القيم[٢].

فالمسألة في وضعية إحدى هاتين القيمتين: الأخلاق، أو الجمال، باعتبار إحدى القيمتين محوراً، والأخرى تابعة.. وهذه المحورية ترجع إلى أصول كل ثقافة وما تركبت منه في بداياتها، وإلى جذورها الأولى، فإذا كانت الحضارة الإسلامية نتاج خط النبوة

(١) شروط النهضة، ص١٠٢.

(٢) المرجع نفسه.

وتعاليم الوحي، مما جعل «الحقيقة» محورها، فإن الحضارة الغربية تعود في أصول ثقافتها إلى ذوق الجمال الموروث من التراث اليوناني الروماني؛ الذي كان شغوفًا بالتماثيل والرسوم، مما جعل الثقافة الأوروبية تركب في مضمونها مزيجًا من الأشياء والأشكال، أي من التقنية والجمالية[1].

وإذا كان القرآن الكريم والسنة النبوية، قد وضعا دستور الجمال المؤسس على المبدأ الأخلاقي، فذلك يبين موقع الجمال في المنظور الإسلامي، الذي يعد قيمة غير قابلة للانفصال عن القيم الأخلاقية.. ولهذا فإن مسألة اللباس فيما يخص المرأة، منضبط بقيم الحياء والستر، وغض البصر، وعدم التبرج، وإخفاء المفاتن. أما الجمال في المنظور الغربي، وباعتبار أن الحضارة الغربية تتمحور حول الذوق الجمالي، فإن هذا أنتج موجات الموضة والأزياء التي لا تراعي قيم الحشمة والستر والحياء، وتعتبرها لا قيمة لها قياسًا إلى المنظر الجمالي. وليس هذا في مجال الأدب والزي فقط، بل إن العلاقة: «مبدأ أخلاقي-ذوق جمالي»، تدل دلالة واضحة على عبقرية أي مجتمع، وتحدد اتجاهه في التاريخ.

---

(١) الظاهرة القرآنية، ص١٨؛ شروط النهضة، ص١٠٣.

نتائج النزعة الجمالية:

وما يمكن ملاحظته أن ابن نبي يعتبر أن هذا الاختيار، الذي انتهت إليه الحضارة الغربية، أي تقديمها للذوق الجمالي على المبدأ الأخلاقي في سلم ترتيب القيم، أحدث في الثقافة الغربية انفصالاً عن الثقافة الإنسانية، كما أحدث خللاً منهجيًا أدى إلى قلب القيم، وإلى نتائج خطيرة على مصير الحضارة الغربية نفسها، وعلى الإنسانية عمومًا. فأدت النزعة الجمالية إلى الاستعمار، والإباحية والعبثية، وتفكيك الروابط التي تحفظ المجتمع من الانحلال، وإلى تمركز الإنسان. ويضرب ابن نبي مثلاً بظاهرة الاستعمار باعتباره «ظاهر ثقافية» تعبر عن نمط ثقافة معينة قائمة على السيطرة، فالعقل الأوروبي المحكوم بإطار ثقافي قدم الجمال على المبدأ الأخلاقي في ترتيب القيم، فإن هذا الترتيب أثر في علاقة الغربي بالإنسانية[١].

ويضيف ابن نبي «رحمه الله» أننا لو تتبعنا الاعتبارات هذه، إلى أبعد مدى، لرأينا كيف أن الثقافة التي تمنح الأولوية لذوق الجمال، تغذي حضارة تنتهي إلى فضيحة حمراء، وذلك لأنها تسيطر عليها دوافع الأنوثة[٢].

(١) شروط النهضة، ص١٠٣-١٠٤.

(٢) شروط النهضة، ص١٠٤.

الفصل الرابع

خصائص المنهج

أولاً: السننية

ينطلق ابن نبي « رحمه الله » من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ (الرعد: ١١)، ويجعلها أساس كل إنجازه الفكري، ويتخذ منها قانونًا للتغيير بكل مستوياته، ويبحث في وقائع التاريخ ليؤكد للعقل المسلم أن الله تعالى يعلمنا بهذه الآية وآيات القرآن كلها، أن التغيير يخضع لسننٍ علينا أن نكتشفها ونوظفها في بنائنا الحضاري بكل مستوياته.. ونلاحظ أن ابن نبي لم يتوجه إلى تفسير القرآن والسنة، وإنما اتجه إلى محاولة دراسة السنن التي ينبه إليها الوحي، ويستخرجها من حركة التاريخ، ومن تجارب الإنسانية.

فهو « مدرسة في الفكر الإسلامي الحديث، لم ينصب فكره على النص الإسلامي، وإنما على مناط تطبيقه على المجتمع، من أجل بناء الحقيقة الموضوعية في نظر العقل المسلم، بالكشف عن سنن البناء الحضاري وتطوره في اتجاه القوة والضعف... فمالك

يرى أن الحضارة ليست نظرية في الفلسفة وفي المعرفة عامة، مهما كانت جميلة ومتناسقة، حتى ولو كان الإسلام ذاته، وإنما الحضارة إنجاز في عالم الزمان والمكان، ثمة تفاعل فكرة مع واقع بحسب شروط موضوعية لا تتخلف»[1]. فهو قد اتجه إلى كيفية إعمال هذا الوحي واستخراج سنن البناء والسقوط الحضاري، ويقدمها كأدوات عملية في أيدي المسلم الباحث عن طريق للعودة إلى صناعة التاريخ.

وبتأمل أدواته التحليلية التي ابتكرها؛ مثل الدورة الحضارية، أو الفكرة الدينية، أو دستور الثقافة، أو المراحل الثلاثة للمجتمع، وغيرها، فإننا نجد روح البحث عن القانون الذي يحكم الظاهرة هي التي تقوده، كما أن تأكيده المتكرر على الارتفاع إلى مستوى الحوادث الإنسانية، والتأمل في السنن التي تبني الحضارات وتهدمها[2]، كان الغرض منه إخراج المسلم من الحتمية التي وقع فيها منذ عصر «ما بعد الموحدين»، واستسلم لعوامل التخلف، ليدخل في دورة إنجازية قائمة على

(١) راشد الغنوشي، نقلاً عن موقع المسألة الثقافية، ص٣.

(٢) شروط النهضة، ص١٩؛ مشكلة الثقافة، ص١٠٠.

أسس ثابتة. وحتى قانون الدورة الذي كثيراً ما اعتمد عليه ابن نبي، فإنه لا يراه حتمية، بل هو قانون يمكن التعامل معه بقانون آخر. إذ يؤكد على هذا الأمر بقوله: «إن كل قانون يفرض على العقل نوعًا من الحتمية تقيد تصرفه في حدود القانون، فالجاذبية قانون طالما قيد العقل بحتمية التنقل براً أو بحراً. ولم يتخلص الإنسان من هذه الحتمية بإلغاء القانون، ولكن بالتصرف مع شروطه الأزلية بوسائل جديدة تجعله يعبر القارات والفضاء... إن القانون في الطبيعة لا يَنصِب أمام الإنسان الدائب استحالة مطلقة، وإنما يواجهه بنوع من التحدي يفرض عليه اجتهاداً جديداً للتخلص من سببية ضيقة النطاق»[1].. وهذا القانون الذي في الطبيعة، يمكن الاستفادة منه في ميدان التاريخ، فنخلّص «مفهوم التغيير الاجتماعي من قيود السببية المقيِّدة، كما تربطه بها النظرة الشائعة عند المؤرخين أمثال (توينبي)، الذين يرون الأشياء في التاريخ تسير طبقًا لسببية مرحلية. والأشياء تسير فعلاً كذلك إن تركت

(١) جودت سعيد، حتى يغيروا ما بأنفسهم، تقديم مالك بن نبي، الطبعة الثامنة، (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٩م)، من المقدمة، ص١٠.

لشأنها»[1].

وزيادة على ما قاله ابن نبي، فإن الأمر لا يتعلق بـ (توينبي) فقط، بل بكثير من رواد حركات التغيير من بين المسلمين، الذين رأوا في الهيمنة الغربية قانونًا صارمًا لا يقبل التغيير. وهي فعلاً صارت قانون العصر، لكنها تقبل التغيير والتحدي؛ إذا علمنا أن الظاهرة الأوروبية نسبية وليست الحقيقة المطلقة، ومن هنا يمكن التعامل معها[2].

كما أن ابن نبي يفرق بين نوعين من السنن؛ فهناك ما يقبل التغيير والتحدي -مثل ما سبق الحديث عنه من نسبية الحقائق الأوروبية- وهناك سنن لا تتغير ولا تتبدل، وهذه الأخيرة ينبغي التأمل فيها، وهي السنن التي تبني الحضارات وتهدمها، وتحكم التغيير الاجتماعي، وتوجه التاريخ، وقد أشار إليها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلُۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗا﴾ (الفتح:٢٣)[3]. وهذه الأخيرة أيضًا هي

(١) جودت سعيد، حتى يغيروا ما بأنفسهم، ص١٠.

(٢) وجهة العالم الإسلامي، ص٦٤ وما بعدها.

(٣) شروط النهضة، ص٤٨-٤٩.

التي دفعته إلى دراسة ظاهرة الحضارة الغربية والبحث في خصائصها، وتأثير هذه الخصائص في مسيرة الحضارة الغربية، والنتائج التي قادتها إليها، وهويدرس في الوقت نفسه الحضارة الإسلامية -واقع المسلمين المتخلف في حقيقة الأمر- ليستخرج القانون العام الذي يحكم ظاهرة تنقل الحضارة، وميلادها، وأفولها، وكذا قوانين تحولها من أمة إلى أخرى، كما يستخرج القوانين الخاصة التي تحكم كل حضارة، وهو ما أسماه بنسبية الظواهر عندما تحدث عن الظواهر الأوروبية كما سبق الذكر.

فالسننية في استعمال ابن نبي «رحمه الله» تُفهم في إطار محدد من خلال تقسيمها إلى مستويين؛ سنن عامة تحكم الظواهر في إطارها الإنساني، وسنن خاصة تحكم ظواهر جزئية ومحددة.. كما أن السننية في مفهومه مرتبطة بمفهوم آخر هو التسخير، وبالتالي فإن السنة باعتبارها قانوناً، لا تقيد الجهد الإنساني، وهي تمارس حتمية في إطار مدى عمل السنة ذاتها، وليست لها طابع الجبرية المقيد لحركة الإنسان، وبخاصة فيما يتعلق بحركة التاريخ، بل هي جزء من التكليف المنوط

بحرية التصرف.. وبتعبير آخر، أن «السنن في النفس والآفاق... قدر من قدر الله سبحانه وتعالى، فهو الذي شرعها وسنّها وناط تكليف الإنسان بها، وربط جزاءه وقيمة إنجازه بمقدار ما يكشف منها، ويلتزم بها... والتعرف عليها والانضباط بمقتضياتها، هو حقيقة التكليف، وحقيقة الإيمان والتوكل، وهي مظهر من مظاهر العدل الإلهي المطلق»[1].

وهذه الأقدار بعضها يدفع ببعض، فإذا أردنا توظيف سنة معينة علينا أن نوظفها ونتحكم فيها بسنة أخرى أكبر منها، أو نتجاوزها من حيث الهيمنة والتوجيه، وهذا هو التسخير. فإن الله عز وجل سخر هذا الكون للإنسان عن طريق توظيف هذه السنن، وتتبع حركتها، وملاحظة كيفية عملها وتعاقبها فيما بينها، لتحقيق مستوى استخلافي أرقى في كل مرة يتجاوز الإنسان سنة تاريخية أو كونية إلى سنة أخرى.

فابن نبي يحرص على تأكيد سننية حركة التاريخ، وحركة

---

(١) محمد أحمد كنعان، أزمتنا الحضارية في ضوء سنة الله في الخلق، كتاب الأمة «٢٦»، ط١، (قطر: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، محرم ١٤١١هـ)، ص٢٠ من مقدمة عمر عبيد حسنه.

الحضارة، وضرورة تنبه العقل المسلم لهذا الأمر، حتى لا يقع له الذهول عن المقاصد، أويقع في ذهاني الاستحالة أو السهولة.

يرى الأستاذ عمر عبيد حسنه: أن فهم «قضية السنن، بمعنى القوانين المطردة والثابتة، التي تحكم حركة الحياة والأحياء، وتحكم حركة التاريخ، وتتحكم بالدورات الحضارية، بما يمكن أن نسميه سنن التداول الحضاري، استيحاء من قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾ (آل عمران: ١٤٠)، والتي تعتبر معرفتها شرطًا أساسيًا للتبصر بالعواقب، وتؤهل معرفتها إلى تسخيرها والتمكن من الإنجاز والإبداع الحضاري، لا يتأتى إلا من السير في الأرض، الذي فرضه الله على المسلم بقوله: ﴿ قُلْ سِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلُۚ﴾ (الروم: ٤٢)»[1]. فالسير في الأرض من خلال الارتفاع بالوعي إلى المدى العالمي، يدفع إلى أكبر قدر من الخبرة العلمية والعملية بالأحداث التي ترسم مسار التاريخ وتشكله، وتترك من ورائها آثاراً للناظر المكتشف لقوانين التاريخ.

(١) أزمتنا الحضارية، ص١١-١٢، من مقدمة عمر عبيد حسنه.

ولهذا فابن نبي في دراسته للحضارة الغربية وخصائصها، كان يهدف من وراء ذلك إلى البحث عن حل سنني لمشكلات العالم الإسلامي، يضعه في إطاره الإنساني، ولا يغفل الحقيقة الموضوعية التي يسير بها منطق التاريخ، الذي صار من أهم ميزاته في أواخر القرن العشرين أن الإنسانية موحدة في مصيرها، ومتشابكة في علاقاتها، مما يحتم علينا البحث في عمق الظاهرة الحضارية في حركتها في التاريخ، دون عزل يقصي الأبعاد المتشابكة لها.

ولتأكيد أهمية النظر السنني للوقائع والأحداث، ولأي إنجاز بشري، فإن ابن نبي ينطلق من استقراء الواقع الاجتماعي والتاريخي، وبمختلف دوائره؛ الدائرة الإسلامية والدائرة الإنسانية، ذلك أن الكشف عن السنن التي تحكم الحركة الاجتماعية لا يتأتى إلا من السير في الأرض، واستقراء التاريخ، والتعرف على القوانين التي حكمت حركة البشر، للإفادة منها للحاضر والمستقبل[1]. وينطلق في ذلك «من عدة ملاحظات تاريخية واجتماعية ومنهجية طبعت تفكيره بالدقة والعمق، وبالقدرة على التأمل والتدبر.. فجاءت أطروحاته متسمة بالنضج

---

(١) أزمتنا الحضارية، ص١٥ من مقدمة عمر عبيد حسنه.

في التفكير، وبالعمق في التحليل»[1] . وهو وإن كان يهدف من دراساته التي قدمها إلى البحث عن حل لأزمة العالم الإسلامي، وبناء منهج لنهضته، فإنه أراد إعطاء أكبر مصداقية لتحليله، من خلال البحث في مستوى السنن التي تحكم حركة التغيير، وهي لا شك سنن تؤطر أي جهد بشري، دون النظر إليه أكان مسلماً أو غير ذلك، ولهذا نراه ينزع في دراساته منزعًا إنسانيًا يتجاوز الدائرة الخاصة بمشكلات العالم الإسلامي -رغم تأكيده على محوريتها- إلى آفاق الإنسانية، التي وصلت إلى مصب تاريخي تحتاج فيه البشرية إلى بديل حضاري سنني قائم على هدي سنن الله في الكتاب والآفاق والأنفس.

ومن هنا يمكن فهم ما لاحظه الأستاذ إبراهيم زين، من أن «مالك بن نبي كان يعنى في المقام الأول بمشاكل الإنسانية جمعاء، وكان يحاول وضع مشكلات الأمة الإسلامية في إطار مشكلة الإنسانية قاطبة»[2]، أو ما سماه ابن نبي نفسه بالارتقاء

---

(١) عبد العزيز برغوث، «مالك بن نبي والنزعة السننية في التفكير»، الحلقة الأولى، يومية الخبر، السنة٢، العدد٣، الأحد ١نوفمبر١٩٩١م، ص٤.

(٢) إبراهيم محمد زين، «أبعاد رؤية مالك بن نبي الحضارية»، الشاهد الدولي، المجلد الأول، العدد الثالث، ١٥نوفمبر ١٩٩٧م، ص٧.

إلى مستوى الأحداث الإنسانية، والغرض من ذلك هو الكشف عن سنة الله فيها.

ويمكن التعبير عن الجانب السنني مما قدمه ابن نبي بالمنهج، أي أنه قدم منهجًا قائمًا على أدوات محددة -كما سبق ذكره- وإطار تصوري قائم على المنظور الحضاري الذي صاغه، أو بتعبير الأستاذ إبراهيم زين «فقد كان يرى الأشياء بتلك البصيرة الحضارية التوحيدية النافذة التي تجلت في محاضرة (دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين)»[1]، وفي كتبه الأخرى كلها.

وهذا هو المهم من ابن نبي؛ المنهج وليس الجزئيات، فقد تكون الأحداث التي انعكست في كتابات ابن نبي قد تجاوزها الزمن، وقد تكون المرحلة التي عاشها قد ولت بكل تفاصيلها، ولم يعد لها معنى، غير أن الذي يهم من فكره وفكر غيره هو الجانب المنهجي، وروح البحث عن القانون[2].

كما يمكن القول: إن أهم ما يمكن الانتهاء إليه والإفادة منه

---

(١) إبراهيم محمد زين، «أبعاد رؤية مالك بن نبي الحضارية»، ص٧.

(٢) من أجل التغيير، ص٦ من مقدمة الأستاذ عمر مسقاوي.

في منهج ابن نبي فيما يتعلق بهذه النقطة، أن ابن نبي درس الحضارة الغربية في ضوء القانون العام الذي يحكم حركة الحضارة، وقدمها لنا بصيغة منهجية يمكن من خلالها التأمل في الظاهرة الغربية ومعرفة مآلاتها ونتائجها، كما يمكن الاستفادة منها باعتبارها تجربة منجزة في إطار الزمان والمكان، وتخضع بدورها لسنن دقيقة، وليست ظاهرة مستثناة في التاريخ، أو أنها جاءت فجأة ودون عمل سنني وكفاح مستمر منذ فجر النهضة الأوروبية في القرن الخامس عشر الميلادي، إلى المآلات التي نعيشها اليوم، في عالم صارت تصاغ مفرداته ويومياته من قبل منظور هذه الحضارة الغربية، ويخضع لإفرازات خصائصها سواء في منظورها المادي الاستهلاكي، أو في عقلانيتها الديكارتية ذات الجوهر المادي والمآلات العلمانية، أو في جماليتها التي تصبغ بها الأذواق، أو في فعاليتها التي أوصلت الإنسان إلى غايات كبرى على مستوى القدرة التسخيرية للإنسان في الكون. وهو في ذلك كله يعمل على تصحيح النظرة إلى عمل السنن، وكيفية التعامل مع الظاهرة في جوهرها وفي مظهرها، و« قد أبدع مالك رحمه الله في تحليل أسباب أزمتنا الحضارية،

من خلال رؤية متميزة للسنن التي تحكمها، فساهم بذلك في تصحيح النظرة للأزمة، حيث قدمها للناس بصيغة قوانين قابلة للفهم، ومن ثمّ قابلة للتسخير في حل هذه الأزمة»[1].

ثانياً: الأصالة

المقصود بالأصالة هنا، ما يتميز به منهج ابن نبي من حيث المرجعية الفكرية والروحية، وما يمتلكه من منهج ومصطلحات.

ولعل أول ملاحظة يمكن تسجيلها هي الحضور الخلدوني القوي في كل إنتاجه الفكري، فهناك شبه واضح بين رؤية ابن نبي «رحمه الله» للتطور الاجتماعي وبين رؤية ابن خلدون، غير أن ابن نبي لا يعتبر تلميذاً نبيهاً لابن خلدون فقط، بل استفاد بطريقة ذكية من التطورات الأخيرة التي وصلت إليها العلوم الاجتماعية. وبالرغم من أن ابن نبي يبدو قارئًا ومتأثراً بابن خلدون[2] من خلال المقدمة، فإن تأملاته الفلسفية ورؤيته

---

(١) أزمتنا الحضارية، ص٢٨.

(٢) مما ينبغي الإشارة إليه أن ابن نبي كان على اتصال بجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، التي كان من ضمن المواد المقررة في برنامجها الدراسي مقدمة ابن خلدون، إضافة إلى أن ابن نبي هو خريج المعهد الشرعي الذي يعد طلبته لتولي =

للحضارة تذهب إلى أبعد من التراث الخلدوني(١). وما لمسناه في تأمله في سنن التاريخ، وقيام الحضارة وحتى تفسير حركة الحضارة، فإن ابن خلدون يبدو المرجع الفكري الأول لابن نبي دون منازع.

وإذا كان كل مفكر أو كاتب أو باحث ذي منهج ورسالة عميقة يريد تبليغها، فإنه يقدمها بإبداع مصطلحات ومفاهيم ومضامين جديدة، فإن ابن نبي غير مستثنى من هذا. فعلى الرغم من أنه وظف التراث الفكري السابق له، خاصة من ابن خلدون، وعلماء الاجتماع، فإن أطروحته جديدة وأصيلة، على مستوى المصطلحات والمفاهيم والمنهج، وما لاحظناه في الفصول السابقة من أدوات تحليلية تبدو متميزة، وفي نسق مترابط، بحيث إنها أدوات مترابطة تشكل المنظور الحضاري،

= منصب قاضي الأحوال الشخصية، وقد اشتغل لمدة عامين في العدلية القضائية كمساعد قاض، وذلك في الشؤون المتعلقة بالمسلمين الجزائريين. كما أن من الذين قدموا له ابن خلدون ومعظم كتب التراث الإسلامي صديقه «حمودة بن الساعي» الذي قدم أول أطروحة دكتوراه في السربون حول الإمام أبي حامد الغزالي، وكان ابن نبي يذكر فضله كثيراً ودوره في انفتاحه على كتب التراث والعلوم الاجتماعية والفلسفة والتاريخ.

(١) Fawzia Bariun, "Malik Bennabi and The Intellectual Problems of The Muslim Ummah" AJISS, V.9/Fall 1992, Number 3, p.327.

وإن صح التعبير «المنهج البنابي»[1] في التحليل وتفسير ظاهرة الحضارة، ومنهجية بنائها. وليس معنى هذا أن أفكار ابن نبي لم يسبقه إليها أحد، وإنما ما يمكن قوله: إن هذه الأفكار موجودة قبله ولكن في صورة أفكار جزئية، ولا تشكل نسقًا متكاملاً، أو منهجًا قائمًا بذاته.

ولم يسبق في علم الباحث أن وجد عند أي عالم اجتماع أو مؤرخ من مؤرخي الحضارات، توظيفًا مترابطًا يشكل إطارًا متكاملاً لكل من الأعمار الثلاثة للمجتمع، والمراحل الثلاث للحضارة، والدورة الحضارية، والعوالم الثلاثة (الأفكار، والأشخاص، والأشياء)، وشبكة العلاقات الاجتماعية، والفكرة الدينية المركّبة، في نسق تحليلي تفسيري لكيفية عمل القوانين التاريخية والنفسية والاجتماعية وتأثيرها في حركة المجتمع والحضارة.

إضافة إلى أن أصالة ابن نبي تكمن في وعيه بموقع الإسلام من عملية التغيير التي تنشدها الأمة في بنائها الحضاري،

---

(١) نسبة إلى ابن نبي، وهي محاولة متواضعة من الباحث لنحت مصطلح يدل على المنهج الذي يستعمله ابن نبي في التحليل وتفسير الظاهرة الحضارية ومنهج بنائها.

وأهمية الاستفادة من الخبرة الإنسانية مهما كانت، ولهذا لم يقع فيما وقع فيه الكثير من المفكرين من جلد للذات، أو تحامل على التراث، كما أنه لم يقع في ما أسماه هو نفسه بحالة إخلاص مفرط تدفعه إلى الدفاع غير الواعي عن واقع المسلمين المريض، مما يحجبه عن رؤية الحقيقة الموضوعية. ولهذا لما رأى من المسلمين من وقع في هذه الحالة، حاول التفريق بين الإسلام وصلاحيته لكل زمان ومكان من حيث هو رسالة الله الخاتمة إلى الناس أجمعين، وبين الحقيقة الموضوعية التي تجعل من المسلمين مثل بقية الأمم الأخرى تسري عليهم سنن الضعف والقوة، ارتباطًا بما يقدمونه من جهد بشري في إطار سنن الله في الآفاق والأنفس والتاريخ.

كما أنه فيما يخص التعامل مع الحضارة الغربية عاب على المفكرين المسلمين -كما سبق في الفصل الأول- المواقف الحدية بين من يرى أن الغرب خير كله، وبين من يرى أن الغرب شيطان وشر كله، واعتبر هذه الحالة من مخلفات ثقافة مسلم «ما بعد الموحدين» المتسمة بالحدية، والتي ترى في الشيء إما أنه طاهر مقدس وإما دنس حقير. ودعا إلى دراسة الحضارة الغربية

باعتبارها ظاهرة خاضعة للدراسة، ولكن في إطار أسمى من الدراسات المقارنة أو المقاربة أو الجدالية، وذلك في إطار دراسة القوانين التي تحكم ظاهرة الحضارة نفسها.

ولهذا يمكن القول: إن ابن نبي على الرغم من أصالة وتميز منهجه، فإنه كان منفتحًا على التراث الإنساني في جميع مستوياته.. وعلى الرغم من توظيفه لكثير من مصطلحات علم النفس وعلم الاجتماع والعلوم الطبيعية، والفلسفة، وفلسفة التاريخ، وهي علوم أغلبها تطور في الغرب، فإنه استطاع تطويعها، وتوظيفها ضمن سياق آخر، جعل منها لبنة أصيلة في بنائه الفكري، ومنظوره الحضاري. فهو بهذا الوعي، لا يمكن أن نتهمه بالوقوع في إطار المصطلحات الغربية[١].

ومن جوانب الأصالة في المنهج، أنه يهتم بالأبعاد الاجتماعية الثقافية للظواهر التي يدرسها، فلا ينحو منحى تجريديًا بقدر ما يهدف إلى علاج مشكلات ملحة تتصل بالواقع الذي يؤرق المسلمين ويحد من انطلاقهم في تجديد الحياة الإسلامية، ففي «كثير من كتبه، يبدو ابن نبي أنه يدرس معظم

---

(١) أبعاد رؤية مالك بن نبي، ص٧.

القضايا ارتباطًا بالوضعية التي تعيشها الأمة، وذلك من وجهتين كعالم اجتماع وكفيلسوف»[1].

ولعل هذا المنهج التكاملي بين العقل والجسم، بين العلوم الإنسانية ومعطيات الوحي، بين التراث الخلدوني والخبرة الإنسانية المعاصرة، وتوظيف التكامل بين علوم الطبيعة والعلوم الإنسانية، يبدو أنه أعطى له قدرة فكرية كبيرة على تركيب منظومة فكرية واسعة، من كلا الجانبين التاريخي والمعاصر[2]. كما أعطاه قدرة على التحليل والبناء المنهجي الهادف بالدرجة الأولى إلى البحث عن حلول لأزمة الحضارة، أكثر من الغوص في الجوانب الفلسفية والأبعاد المعرفية التي رغم أهميتها، ورغم وجودها في فكر ابن نبي، فإنه لم يولها الجانب الأكبر، وهو بسبيل البحث عن القوانين التي تحكم عملية التغيير في الواقع ليقدمها للمسلمين، ليفهموا أن التغيير مهما كان مستواه فإنه يخضع لسنن صارمة، ينبغي التعامل معها، وفقهها، وإلا فإن جهودنا ستبقى تراوح مكانها وتعالج المظاهر دون أن تصل إلى لب المشكلة.

---

(١) Malik Bennabi and the Intellectual Problems, p. 336.

(٢) Anwar Ibrahim, "Keynote Address to the International Seminar on Malik Bennabi" AJISS, V.9/Fall 1992, Number 3, p.422.

ثالثاً: الموضوعية

في الحقيقة، يبدو من الصعوبة بمكان الحديث عن الموضوعية بمفهوم متفق عليه بين الجميع، غير أن هذا لا يحول دون محاولة إعطاء محددات ولو إجرائية تمكن من النظر إلى مدى موضوعية ابن نبي في دراسته للظاهرة الحضارية الغربية، ولذا فإن الموضوعية في استعمال هذ البحث تمتد إلى النظر إلى ما قدمه ابن نبي «رحمه الله» -فيما يتصل بدراسة الحضارة- في ثلاثة مستويات؛ من حيث الرجوع إلى المصادر الأصلية المعتمدة في دراسة ونقد الحضارة الغربية، ومن حيث النظر إلى الحقيقة التاريخية وتسجيل أثر الفكرة في التاريخ وتوجيهها للواقع التاريخي، ومن حيث نقد الأفكار في نسقها الداخلي، ثم من حيث المنهج المعتمد في تحليل الظاهرة وتركيبها، لمعرفة عناصرها الأساسية وكيفية تكونها وأدائها لدورها كوحدة مركبة.

ولقد تبين من خلال البحث أن ابن نبي قد رجع إلى كثير من المراجع الأساسية المعتمدة عند الباحثين الغربيين أنفسهم، وإن لم يقم بتتبع كلي لكل من كتب عن الحضارة الغربية من الغربيين، إلا أننا نجد أعمدة الدراسات الحضارية، ورواد الحضارة

الغربيــة حاضــرة ضمن تحليــلاته، وهو كثيراً ما يحيلنا إليهم، أو يوظف مصطلحاتهم إذا تعلق الأمر بالحاجة إلى حضورهم كحجج علمية من داخل النسق الغربي معرفياً وحضارياً. كما أنه مارس دور الشاهد والمراقب من الداخل، من خلال الإقامة الطويلة في أوروبا، وانخراطه في كثير من النشاطات العلمية والاجتماعية، ومتابعته لتطور الأفكار وتأثيرها في توجيه التاريخ الغربي.

وملاحظة ابن نبي «رحمه الله» عن دور المسيحية في قيام الحضارة الغربية في غاية الأهمية، إذ يرى أن المسيحية مرت بتحولات جذرية منها تشكلت الفكرة التي صاغت نظرة الغربي للعالم ومنحته الدفعة الأولى.

لقد كانت المسيحية تمثل الدافع الروحي والمبدأ الأخلاقي الذي كان الغربي يتحرك وفقه وهو يبسط هيمنته على العالم، باسم الذهب حيناً وباسم المسيح أحياناً أخرى، يقول ابن نبي: «لقد أودعت المسيحية (خميرة) التوسع الأخلاقي، الذي استُخدم فيما بعد ذريعة للحروب الصليبية، وللمشاريع

الاستعمارية»[1]. كما أن ابن نبي عندما أتى إلى دراسة تأثير المسيحية في نشأة الحضارة الغربية رجع إلى كل من (كيسرلنج)، و(جيزو)، و(توينبي)، و(توسيديد)، وغيرهم ممن أرّخوا لنشأة الحضارة الغربية.

أما المادية فإنه أعطاها موقع النظرة الكلية والإطار التصوري الذي يحكم الحضارة الغربية، كما أن لها أبعادها الاجتماعية والنفسية، من خلال الطابع الاستهلاكي للحياة الغربية، والتوجه نحو تنميط الحياة على أساس الاقتصاد والدخل الفردي، والتمركز حول القوة باعتبارها نفسية ذات جذر مادي. هذه المادية لها صلتها بالعالمية الغربية التي تحاول إصباغ نموذجها على العالم، كما لها صلتها بالعقلانية الغربية التي تعتبر في جوهرها تمحور حول المادة ونفي عملي للغيب.. والمادية متصلة بنموذج الفعالية الغربية التي تنحو في أغلبها إلى الجانب الكمي، وتتجه نحو منطق الحسم بأية وسيلة، مما ينزع عنها الجانب الأخلاقي الملتزم بالقيم إلى حساب تحقيق أكبر كمية من النفع والتنظيم وإشباع الحاجة، التي هي في غالبها اقتصادية.

---

(١) وجهة العالم الإسلامي، ص٤٠.

وفي الحقيقة، كما رأى ابن نبي من قبل، فإن (اغروس وستانسيو) يؤكدان أن «لكل حضارة من الحضارات تصور كوني للعالم، أي نظرة يفهم وفقاً لها كل شيء ويقيم. والتصور السائد في حضارة ما هو الذي يحدد معالمها، ويشكل اللحمة بين عناصر معارفها، ويملي منهجيتها، ويوجه تربيتها»[1]. فإذا كانت الرؤية الكونية للحضارة الإسلامية تقوم على أساس التوحيد، وتجمع بين عالمي الغيب والشهادة، وتتكامل فيها المادة وما وراء المادة، فإن «الحضارة الغربية ما برحت، منذ عصر النهضة، تخضع لسلطان العلم التجريبي.

بيد أن النظرة الكونية التي تولدت إبان عصر النهضة تواجه في الوقت الراهن تحدياً من علم القرن العشرين، الأمر الذي يفضي إلى وجود نظريتين علميتين متنافستين... النظرة القديمة والنظرة الجديدة»[2]. هذا الذي يسميه ابن نبي الصراع الحادث بين علم أوروبا وضميرها، ذلك أن التقدم التكنولوجي والاطراد

(١) روبرت اغروس وجورج ستانسيو، العلم في منظوره الجديد، ترجمة: كمال خلايلي، سلسة عالم المعرفة «١٣٤»، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، جمادى الآخرة، ١٤٠٩هـ/شباط ١٩٨٩م)، ص١٥.

(٢) المرجع نفسه.

التاريخي يقود الحضارة الغربية إلى التقدم والتقرب نحو الإنسانية في مصيرها المشترك، وتطلعاتها نحو الوحدة، غير أن ضميرها المتخلف، وريث عصر الفتوحات الجغرافية والاستعمار، يكبح أوروبا والغرب عمومًا من أن تتوحد في نظرتها مع الإنسانية، وذلك بفعل النظرة القديمة هذه، أي النظرة المادية التي أسست الغرب الحديث، وما زالت تهيمن على مناهج العلم، وتوجهات الفلسفة، ويوميات الحياة الغربية.

هذه النظرة المادية، وثيقة الصلة بالخصائص الأخرى التي رأيناها في الحضارة الغربية، فالعقلانية الديكارتية، وإن لم يكن (ديكارت) ماديًا بالمعنى الإلحادي، فإن فلسفته العقلانية كانت الأساس لكل التوجهات الفلسفية الحديثة في الحضارة الغربية من خلال تركيزه على المنهج، والفلسفة النقدية، وتأكيده على دور العقل على حساب الجسم، كما يقول (برتراند راسل): «هناك مسألة رئيسية أخرى كانت تشغل مفكري ما بعد عصر النهضة، هي أهمية المنهج، وهي مسألة لاحظناها من قبل في حالة (بيكن) و(هوبز). ولقد امتزج هذان العاملان عند (رينيه ديكارت) ليؤلفا مذهبًا فلسفيًا جديدًا... ومن هنا كان

يعد، عن حق، مؤسس الفلسفة الحديثة »[1].

وكما أشار ابن نبي فإن التحديد الإيجابي الذي قام به (ديكارت) والمدرسة العقلانية في الثقافة الغربية يكمن في أن (ديكارت) اهتدى إلى أربع قواعد، هي منهجه في التفكير كما يرى (راسل)؛ « الأولى هي ألا نقبل أي شيء إلا الأفكار الواضحة والمتميزة. والثانية هي أن نقسم كل مشكلة إلى أي عدد من الأجزاء يلزم لحلها. والثالثة هي أن نسير في تفكيرنا من البسيط إلى المركب... أما القاعدة الرابعة فتدعونا إلى أن نقوم دائماً بمراجعات دقيقة كيما نتأكد من أننا لم نغفل شيئاً.. هذا هو المنهج الذي استخدمه ديكارت »[2].

وعلى الرغم من أن « ديكارت » قام بهذا التحديد الإيجابي، الذي أخرج العقل الغربي من أوهام الخرافة والتفسير الخرافي، وهيمنة التفسير الكنسي للعالم والتاريخ والوجود، فإنه اعتمد مبدأ كان مآله العلمانية التي تعيشها الحضارة الغربية، إذ أن

---

(١) برتراند راسل، حكمة الغرب، ترجمة: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، صفر-ربيع الأول ١٤٠٤هـ/ديسمبر-كانون الأول ١٩٨٣م)، ٢/٦٧.

(٢) المرجع السابق، ٢/٧٠.

« ديكارت »، كما يقول (برنال) : « صاغ بدقة أكثر ممن سبقوه تقسيم الكون كما نراه إلى جزء مادي وآخر معنوي... وبالنسبة لديكارت أصبح هذا التقسيم منطقيًا وجزءاً أساسيًا في الفلسفة ونتيجة بدهية للتقليل من الخبرات الحسية والاتجاه أولاً نحو الميكانيكا ثم إلى الهندسة. ويرى أن الانتشار والحركة هما الحقيقتان الماديتان التي يعتبرهما الخواص الأساسية، أما المظاهر الأخرى كاللون والطعم والرائحة فيعتبرها خواص ثانوية.. وبجانب هذا تمتد منطقة ثالثة ربما لا يصل إليها علم الفيزياء، وهي الانفعالات والعواطف كعاطفة الحب والإرادة والإيمان... وليس للعلم صلة بالمجموعة الثالثة حيث إنها تقع في محيط الرؤية والإلهام »[1].

وهذا الذي أحدث الصراع بين العلم (بمفهومه الغربي) والضمير الذي يرتكز على الإيمان ويتعلق بالغيب.. وبما أن الإيمان -وفقًا لهذا المفهوم الغربي- لا صلة له بالعلم ولا يمكن إجراء التجربة عليه، فإنه من قبيل الشؤون الذاتية التي لا يقام

---

(١) جون ديزموند برنال، العلم في التاريخ، ترجمة: شكري إبراهيم سعد، الطبعة الأولى، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٢م)، ٨٨/٢.

عليها البرهان، ولا تتدخل في الحياة العامة ولا في توجيه التاريخ، لبعدها عن العلم، فالعلم وحده المؤهل لقيادة العالم. وهكذا كما يقول (راسل) أيضًا: «فإن الفلسفة الديكارتية تؤكد الأفكار بوصفها نقاط البداية التي لا يتطرق إليها شك، وقد كان تأثيره على الفلسفة الأوروبية منذ ذلك الحين، سواء في اتجاهها العقلي أم في اتجاهها التجريبي»[1].

وكما أنتجت الحضارة الغربية فصام العلم والضمير، فإنها أنتجت الخواء الروحي بفعل تضافر المادية والعقلانية المبعدة للغيب عن التاريخ، يقول (اشفيتسر): «والحقيقة الرهيبة -وهي أن تنمية الحضارة الحقيقية قد أصبح أشداً عسراً من جراء تقدم التاريخ وتطوير الاقتصاد في العالم -هذه الحقيقة لم تجد من يعلنها»[2].. كما يؤكد أمر المآل الرهيب الذي آلت إليه الحضارة الغربية بفعل تمركز المادة، وما أنتجته من آثار فيقول: «والخاصية المروعة في حضارتنا هي أن تقدمها المادي أكبر بكثير جداً من تقدمها الروحي. لقد اختل توازنها... فإننا نغالي في

(١) حكمة الغرب، ٢/٧٢-٧٣.

(٢) فلسفة الحضارة، ص٣٢.

تقدير إنجازاتها المادية، ولا نقدر أهمية العنصر الروحي في الحياة حق قدره... إن الحضارة التي لا تنمو فيها إلا النواحي المادية دون أن يواكب ذلك نمو متكافئ في ميدان الروح هي أشبه ما يكون بسفينة اختلت قيادتها ومضت بسرعة متزايدة نحو الكارثة التي ستقضي عليها»[1].

وهذا ما لاحظه ابن نبي عند تسجيله لنتائج الإفراط في الكمية والاعتماد على لغة الأرقام في تقدير السعادة الإنسانية، مما أدى إلى إلغاء كثير من القيم لأنها لا تدخل ربحًا ماديًا، وهذا نتج عنه إتلاف الكرامة الإنسانية والمفهوم التسخيري للكون، أو بتعبير ابن نبي: أن الحضارة الغربية أتلفت قداسة الوجود. وهذه العقلانية ذات الجوهر المادي أنتجت صراع الأخلاق والسياسة، كما تبين ذلك في الإنتاج العلمي الذي خلّفه (ميكيافلي) الذي يشارك العقلانيين رأيهم في الرفض التام لأي خارق للطبيعة، وينكر معهم تدخل الله «سبحانه وتعالى» في شؤون الحياة اليومية للبشر، من خلال فصله التام بين الأخلاق وممارسة السياسة، ورفضه لوجود قيمة عليا أو مصدر أعلى

(١) فلسفة الحضارة، ص١٠٧.

خارج الإرادة البشرية، ويتدخل في السياسة والحكم[1].

وحتى خاصية الفعالية، التي تعتبر من أهم الميزات الإيجابية للحضارة الغربية حسب ابن نبي، فإنها وارتباطًا مع نمط الثقافة الغربية القائم على تصور مادي للحياة، لا تنفك في صلتها مع الخصائص الأخرى من أن تصير كابحًا للتوجهات الروحية، ومجمدًا لنوازع تطلعات الروح، بفعل الإفراط في التنظيم، والخضوع للمؤسسات بشكل يقضي على إنسانية الإنسان، ويجعل منه رقمًا يضاف إلى بقية الأرقام الأخرى من الآلات والوسائل، وهذا الذي نبه إليه (اشفيتسر)[2].

أما حديث ابن نبي عن العالمية الغربية باعتبارها قرينة للعامل الصناعي، فإن ذلك يُفهم منه أن الصناعة والتطور التكنولوجي هي أكبر جوانب التقدم الغربي، والعنصر الأكثر عالمية في الحضارة الغربية، التي في حقيقة أمرها، كما يذكر (هانتجتون)[3]، أنها غير عالمية بالمعنى الذي يحمله مفهوم

---

(١) تشكيل العقل الحديث، ص١٥٠.

(٢) فلسفة الحضارة، ص٢٨.

(٣) The West Unique not Universal, pp.28-46.

العالمية بشكل مجرد. ولهذا فإن ابن نبي ينظر إلى هذه العالمية كنتيجة للاطراد التاريخي لحركة الحضارة الإنسانية، التي تقودها الحضارة الغربية منذ القرن الثامن عشر على الأقل، وهي من جهة أخرى مصبوغة بنظرة الغرب للعالم باعتباره دار نفوذ، ومسرح السيطرة الأوروبية التي غذاها الاستعمار والعنصرية، ونشأت نفسيتها في ظل الاكتشافات الجغرافية في أواخر القرن الخامس عشر وبدايات القرن السادس عشر، ووجدت تأسيسًا لها في جهود حركة النهضة الأوروبية، وروادها الأوائل (ميكافلي) و(ديكارت) وغيرهما، ثم (هيجل) والفلاسفة الألمان، ثم ماركس[١]، كلهم كانوا من -جهة أو أخرى- يشرِّعون لسيادة أوروبا على العالم[٢]، ومن منطلق التفوق الأوروبي.

فهي عالمية، تهدف إلى تأكيد المركز الأوروبي الغربي للعالم، وطرفية الآخرين، وبخاصة أن أوروبا التي ركبت في

---

(١) يمكن الرجوع إلى موقف ماركس من الاستعمار، في حديثه عن بنية الاقتصاد الآسيوي، وموقفه من احتلال فرنسا للجزائر، حيث يعتبر الاستعمار أنسب للشعوب الآسيوية والشرقية (غير الغربية) من نموذج الاقتصاد السائد فيها وما ينتجه من أنماط للنظم الاجتماعية. انظر: مقدمات الاستتباع، ص٨٩-١١٠.

(٢) المرجع نفسه.

ثقافتها مزيجًا من المادية والفعالية -كما يقول ابن نبي- تحسب موقع العالم بما يؤثر به في حركة التاريخ. ولهذا لما كتب (فرانسيس فوكوياما) كتابه (نهاية التاريخ) اعتبر دول محور طنجة-جاكرتا عالمًا هامشيًا، وليس له موقع مركزي في مستقبل الإنسانية، وعلل ذلك بأن الذي يحكم تصنيفه هو مقدار تأثير كل أمة في توجيه التاريخ المعاصر(١).

وفي الحقيقة، إن عصرنا هذا يشهد فعل عوامل عديدة ذات إمكانات عظيمة لتحقيق وحدة الإنسانية والحضارة، ومن هذه العوامل، عاملان اثنان:

أولهما: تقدم العلم المتسارع، نظرًا وتطبيقًا، واتساع مدى تطبيقاته في العالم أجمع. هذا العلم قرّب المسافات والأبعاد، وأنشأ روابط مادية وفكرية توصل بين الأمم والشعوب. ومن هذه الجهة يمكن الحديث عن عالمية الحضارة الغربية، في وجهها السطحي التقني، وانتشار منتجاتها وسلعها، ووسائلها وآثارها في أساليب العيش وطرق التنظيم، وأذواق الناس في الملبس والمأكل والمشرب، وطريقة العيش، وهذا هو العامل الموحِّد.

---

(١) Francis Fukuyama, The End of History and The Last Man, (New York: The Free Press, Macmillan inc,1992) انظر بشكل خاص: المقدمة والفصل الثالث

وثانيهما: انتشار الوعي بين الشعوب، وتجاوز وعيها للحدود التقليدية، بفعل العامل الصناعي.. ورغم ما يحمله الضمير الأوروبي من مركزية وتخلف يميل إلى القهر والتحكم والاستغلال[1]، فإن الاطراد التاريخي للنمو التكنولوجي وتوسع طرق توظيف التكنولوجيا، وانتشار مراكزها في العالم، كل هذا سرّع من نضج الإنسانية ووعيها لكثير من سبل التقارب وارتباط المصير طوعًا أو كرهاً.

وخلاصة الكلام فيما يتعلق بجانب الموضوعية، أن ابن نبي كان يحلل ويتتبع هذه الخصائص في اتصالها ببعضها، وفي مآلاتها في الواقع، وفي أثرها في اتجاه الحضارة الغربية، كما أنه يتفق مع أكثر مؤرخي الأفكار ودارسي الحضارة الغربية من الغربيين أنفسهم، وهو في دراسته هذه مرتبط بإطاره التحليلي في معالجة الظاهرة ومدى تأثيرها في شبكة العلاقات الاجتماعية الغربية، التي هي ميدان الكشف عن مدى تأثير فكرة ما في سير المجتمع وتطوره.

---

(١) في معركة الحضارة، ص٧٠-٧٢.

وقفة
آفـــاق الاستفـــادة

المقصـود بهـذه الوقـفـة هو النـظر في بعـض جـوانب فـكـر ابن نبي «رحـمه الله» فـيمـا يتـعلق بدراسـته للحضارة عـمومًا، ودراسته للحـضـارة الغـربيـة خـصـوصًا فـيـمـا يحـتـاج إلى تـطوير ومـزيد من الدراسة، إذ تبين أن ابن نبـي في عموم أطروحـته الحضـارية كان يملك منظوراً ومنهـجًـا وأدوات مـتـمـيـزة، يمكن أن نـطلق عليـهـا المـنظور الحـضـاري.. ورأينا أهم خـصـائص منـهـجـه من حـيـث الأصـالة والموضوعية والسننية.

غـيـر أن ابن نبي وفـيـمـا يتـعلق بالحـضـارة الغـربيـة، كـانت له مجموعة من الأفكار تحتـاج إلى وضوح وتطوير أكثر، وذلك راجع إما إلى جِـدَّة هذه الأفكار، وبالتـالي عدم تـبين الصلة بينهـا وبين الإطار العـام للمنظور الحضاري الذي وظفـه ابن نبي وطوّره، وإما إلى المنهج الذي اعتمد عليه في التوظيف التكاملي لمختلف العلوم، وبالتالي من الصـعوبة بمكان تـقـدير عـمق المصطلحـات التي اسـتـمـدها من هذه العلوم وأدخلـهـا في نسـقـه العـام ووظفـهـا في دراسـتـه وفق أدواته في التحليل ومنظوره الحضاري، ووفق منهجه الثقافي.

ولعل من أهم ما خرج به ابن نبي من دراسته للظاهرة الحضارية الغربية هي الدعوة إلى علم اجتماع خاص بالعالم الإسلامي، باعتبار أن الظواهر الأوروبية (الغربية) ظواهر نسبية تحتاج منا إلى دراسة وفحص، ومن هذه الظواهر علم الاجتماع الغربي المرتبط بالحالة الغربية والإطار الجغرافي التاريخي والحضاري الغربي، وبالتالي لا يمكن تطبيقه على الظواهر التي تنشأ في مجال حضاري مختلف، مع مراعاة ما تسير إليه الإنسانية من الاقتراب بفعل العامل التكنولوجي الغربي خصوصًا، ومن التوحد في مصيرها من جراء العالمية المركزية الغربية التي تهيمن على العالم، وتحاول تنميطه وفق الرؤية المادية الغربية. كما أنه قدم مصطلحات تحتاج إلى مناقشة بما تثيره من أسئلة من حيث امتداداتها الدلالية، أو من حيث أصالتها.

نحو علم اجتماع خاص بالعالم الإسلامي:

كما سبق القول، فإن ابن نبي «رحمه الله» في نقده لجهود التجديد في العالم الإسلامي، يرى أن المعالجة أو النظرة الحدية التي يتميز بها الفكر الإسلامي إذا تعلق الأمر بأوروبا والغرب، ترجع إلى

عدم الإحاطة بالظاهرة الأوروبية ومدى نسبيتها[1]، ومن هنا فهو يدعو إلى دراسة الحالة الأوروبية في جذورها التاريخية وتطورها، ولهذا نجد الوعي التاريخي حاضراً عنده[2]، ويركز عليه كثيراً لتتبع تطور الحضارة الغربية ونشأة العلوم فيها وارتباطها بالمستوى الحضارى الذي تعيشه الحضارة الغربية نفسها، كما ترتبط إلى حدٍ ما بالرؤية الغربية ذات المرتكز المادي، والطامحة للهيمنة على العالم.

ومن بين الأمور النسبية في الغرب نشأة العلوم، فهذه العلوم التي تطورت في الإطار الحضاري الغربي، وارتبطت بالتحديدات العقلانية التي صاغها (ديكارت)، كما ارتبطت بتجريبيته وتجريبية (بيكون) ووضعية (أوجست كونت)، ونمت في إطار التطور التاريخي للغرب، وتركزت أساسًا في علاج مشكلاته، هذه العلوم لا شك أنها تحمل نوعًا من التحيز سواء في نظرياتها أو في أبعادها الفلسفية، أو في تطبيقاتها العملية واستخلاصاتها التي توصلت إليها وصارت في شكل قوانين علمية يحاول الغرب تعميمها وجعلها نماذج موحدة للدراسة والتحليل.

وإذا كانت العلوم الطبيعية أقل تحيزاً، وإن لم تخل من هذا

(١) وجهة العالم الإسلامي، ص٦٤، ص١٢٢-١٢٣.

(٢) التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي، ص٢٩٤.

التحيز[1]، فإن العلوم الاجتماعية والإنسانية تبدو أكثر تأثراً بالخلفيات الفلسفية والنظرية لمؤسسيها[2]، وتتجلى فيها الخصوصية بشكل واضح، ذلك أنها تدرس الإنسان كفرد أو في جماعة، ومعلوم أن دراسة الإنسان والعلاقات الإنسانية لا تخلو من تدخل التصورات التي يحملها الإنسان عن الكون وعن الحياة، وعن الإنسان ذاته ورسالته في هذا الوجود، وصلته بخالقه، وارتباطه بمثله الأعلى ومآله الأخروي.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن العلوم الاجتماعية تجيب في حقيقتها عن أسئلة الإنسان، وتحاول تفسير وتحليل أسباب مشكلاته، وتعمل على تطوير أدائه ارتباطًا مع شبكة العلاقات الاجتماعية التي يتصل بها هذا الإنسان.. كما أن هذه العلوم التي

---

(١) عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز.. رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، الطبعة الثانية، (هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م)، ١/ ص، من مقدمة الدكتور طه جابر.

(٢) أكبر أحمد، نحو علم الإنسان الإسلامي، ترجمة: عبد الغني خلف الله، الطبعة الأولى، (هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م)، ص٤٢-٤٨؛ وقد أشار الكاتب إلى ظروف نشأة علم الإنسان (Anthropology) وتطوره في أحضان الموجات الاستعمارية، وكان هدف هذا العلم أساسًا دراسة الشعوب المستعمَرة بغية التحكم فيها والسيطرة عليها.

تطورت في الغرب، تدرس علائق الإنسان الغربي ارتباطًا بالمرحلة الحضارية التي يعيشها الإنسان الغربي، وعلى الرغم من أن هذا لا ينفي وجود الجانب المشترك من المعرفة الإنسانية التي اشتركت فيها أجيال الإنسانية وتطورت بمشاركة كل الأمم، فإن الأمر كما يطرحه ابن نبي يأتي من جانبين:

الأول: الجانب العلمي؛ من حيث إن الرؤية الغربية المرتكزة أساسًا على المادة تستبعد الجانب الغيبي من الاعتبار العلمي، كما أنها برؤيتها العالمية المركزية ترى نفسها وعلومها نموذجًا عالميًا وحيدًا[١]، وعن طريق فعاليتها الحضارية ذات المرتكز المادي فإنها تدرس الظواهر وتقدم الحقائق ارتباطًا بمنطق الفعالية الذي يعني في العرف الغربي الحسم بأية وسيلة، وهي تستبعد الجانب الأخلاقي من خلال تقديمها لذوق الجمال على حساب الجانب القيمي الروحي.

والثاني: الجانب العملي؛ من جهة اتصاله بجهود النهضة في العالم الإسلامي والتي تحتاج إلى علوم خاصة بدراسة الحالة التي تعيشها الأمة الإسلامية وفق المرحلة التي تعيش فيها الأمة حضاريًا، وتعمل على تحليل أسباب التخلف الكامنة في الذات الإسلامية

---

(١) للتفصيل انظر: منهج البحث الاجتماعي، ص١٢٩-١٥٠.

طيلة قرون، والعمل على تفكيك خيوط شبكة «الأفكار الميتة والمميتة»[1] المتصلة بالحقيقة الموضوعية الموجودة في العالم الإسلامي.

ولهذا فإنه اقترح تأسيس علم اجتماع خاص بالعالم الإسلامي، يدرس مشكلاته المتصلة بمرحلة الاستقلال السياسي، وهي المرحلة التي أعقبت الاستعمار المباشر، يقول ابن نبي: «ينبغي أن ينشأ علم اجتماع خاص بمرحلة الاستقلال»[2]. ومع أن ابن نبي لم يكن صاحب اختصاص في علم الاجتماع، من الناحية الأكاديمية العلمية، فإن اتصاله بعلم الاجتماع يبدو في نظر خبراء الاجتماع يتجاوز الاطلاع العام إلى امتلاك رؤية تحليلية اجتماعية[3]. وكما سبق أن ذكرنا، فإن هذه الدعوة لا تنطلق من دافع التميز الحضاري فقط، وإنما من الناحية الموضوعية أيضًا، باعتبار أن المجتمع الإسلامي

---

(١) مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص٢٠٩. ويقصد ابن نبي بالأفكار الميتة تلك الأفكار التي خذلت أصولها وانحرفت عن نموذجها المثالي، ولم يعد لها جذور في محيط ثقافتها الأصلي، ويتعلق الأمر بالأفكار التي فقدت الحياة ومع ذلك فهي متجذرة في الواقع الاجتماعي، أما الأفكار المميتة فهي الأفكار المستوردة التي تناقض مكونات واقعنا الاجتماعي.

(٢) في مهب المعركة، ص٣٥.

(٣) مالك بن نبي ومشكلات الحضارة، ص١٠٩-١١١.

يختلف في نشأته وتطوره عن المجتمع الغربي، وإن هذا العلم الاجتماعي تطور بشكل كبير في أحضان أرضية المجتمع الغربي، ثم إن علم الاجتماع الحديث من حيث نظرياته ومفاهيمه ومناهجه ومقولاته نشأ في واقع اجتماعي يختلف في طبيعته وتكوينه وتطوره اختلافًا جذريًا عن الواقع الإسلامي.

وتطبيقًا لهذه الدعوة، فإن ابن نبي «رحمه الله» قدم نموذجًا للدراسة الاجتماعية من منظور علم اجتماع إسلامي، يعتمد على الوحي في منطلقاته، وتتمثل هذه المحاولة في دراسته التي صدرت في كتاب «ميلاد مجتمع –شبكة العلاقات الاجتماعية»، الذي درس فيه تعريف المجتمع من وجهة سوسيولوجية إسلامية، وقدم فيه نظريته الاجتماعية، مرتكزًا على الأبعاد النفسية والتاريخية، منتقداً منهج علم الاجتماع الحديث في بعض تحديداته.

وإذا كانت قضية –أسلمة العلوم الاجتماعية– من القضايا التي اهتم بها المعنيون في حقل المعرفة الإسلامية في حقبة الثمانينيات، فلا بد أن نسجل هنا أن ابن نبي كان رائداً في إثارة هذه القضية، بل في الإسهام في التنظير لها، ومعالجتها»[1]. وهي خطوة تعتبر رائدة

---

(١) التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي، ص٩-١٠.

من حيث تقديم بديل نظري وتطبيقي لعلم الاجتماع الحديث باتجاهاته الماركسية أو الليبيرالية. وهذه الخطوة جاءت بعدها كثير من الدراسات الطموحة إلى تأسيس علم اجتماع إسلامي، متميز في موضوعه بدراسته لمشكلات العالم الإسلامي، ومتميز في منهجه من خلال تحريره من الإحالات الفلسفية المادية المتمركزة على الذات الغربية[1].

كما أن ابن نبي قدم محاولة أولية في تحديد موضوع علم الاجتماع الخاص بالعالم الإسلامي، وهي دراسة المشكلات المتصلة بالمرحلة الحضارية التي يعيشها العالم الإسلامي بعد الاستقلال.. كما أنه قدم محاولة أخرى تتعلق بتحديد منهج هذا العلم، وذلك بقوله: «ينبغي أن يكون هذا المنهج شاملاً، أي أن يتناول الإحصاء والتفسير، أو بعبارة أخرى ينبغي أن يعنى بالكشف عن الحالة الشاذة من ناحية، وأن يدرس مصدرها أوتاريخها من ناحية أخرى»[2]. هذا الاقتراح أو المحاولة التي تقدم بها ابن نبي، تعد أولية تحتاج إلى جهود تنضجها، وتحولها إلى خط علمي واضح المعالم، وهو ما تقوم به اتجاهات الأسلمة منذ السبعينيات، حيث حولت

(١) المرجع السابق، ص٣١٦.
(٢) بين الرشاد والتيه، ص٣٧.

هذه الدعوة التي تقدم بها ابن نبي إلى هم فكري ومعرفي يقوم على تحقيقه الكثير من الباحثين والعلماء المسلمين، وبعض المنظمات العلمية الإسلامية.

شبكة المفاهيم الجديدة:

يرى الأستاذ محمد المبارك رحمه الله، أن ابن نبي لم يكن باحثًا أكاديميًا نظريًا، منكبًا على أوراق بحثه في مكتب منعزل عن الحقيقة التي فيها أمته، بل إنه شعر في عمق ذاته بالمأزق الذي تعيشه، فراح يبحث لها عن حل عملي يخرجها مما هي فيه[١]. ولهذا لا يمكن عده من الناحية الأكاديمية متخصصًا في واحدة من العلوم الاجتماعية بقدر ما هو باحث عن حلول لأمته، جعلته يوظف كل العلوم المتاحة لديه ويأخذ منها بعض مصطلحاتها وأدواتها، ولكنه يطوعها لمنظوره وإطاره التحليلي، ويوظفها داخل نسقه الخاص بعد تخليصها من صلتها بالعلم الذي أخذت منه، وهذا ما يمكن أن نسميه التوظيف التكاملي للعلوم من أجل خدمة هدف محدد.

غير أن السؤال الذي يبقى مطروحًا أمام الباحثين في فكر

---

(١) من مقدمة الأستاذ محمد المبارك لكتاب وجهة العالم الإسلامي.

ابن نبي هو مدى قدرة هذه المصطلحات على أن تصير مصطلحات مفتوحة أمام الباحثين وسهلة التعامل، ومقبولة من قبل العرف العلمي المشترك؟ كما أن هناك من المصطلحات -كمصطلح القداسة مثلاً- التي قد تثير بعض الجدل في مدى أصالتها واتصالها بحقل المعرفة الإسلامية، وذلك على الرغم من حرص ابن نبي على انتقاء مصطلحاته.. وفي هذا تقول الباحثة «فوزية بريون»: «وبالرغم من بعض المصطلحات اللغوية والفنية التي حجزت كتبه عن الوصول إلى القارئ العادي، فإن أفكار ابن نبي وتأملاته مثيرة للنفوس، كما أن مؤهلاته العلمية واضحة في الميدان الفكري، وهو معروف جيداً بعنايته الفائقة في تحديد مصطلحاته، وترتيب مقدماته، والوصول إلى نتيجته»[(١)].

لكن يمكن القول: إن ابن نبي من الوعي بحيث في كل مرة يستعمل مصطلحًا ذا دلالات سلبية يحاول إرفاقه بتفسير خاص من عنده، مثلما أورد قصة بلال رضي الله عنه وصبره أمام التعذيب، إذ يتحرر الفرد جزئيًا من قانون الطبيعة المفطور في جسده، ويخضع وجوده في كليته إلى المقتضيات الروحية التي طبعتها الفكرة الدينية

---

(١) Malik Bennabi and the Intellectual Problems, p. 336.

في نفسه، «بحيث يمارس حياته في هذه الحالة الجديدة حسب قانون الروح الذي كان يحكم بلالاً حينما كان تحت سوط العذاب يرفع سبابته ولا يفتر عن تكرار قولته (أحدٌ.. أَحَد..)، إذ من الواضح أن هذه القولة لا تمثل صيحة الغريزة، فصوت الغريزة قد صمت، ولكنه لا يمكن أن يكون قد ألغي بواسطة التعذيب»[1].

وإذا كان هذا مقبولاً في حالة ابن نبي، الذي كان في مرحلة تاريخية كانت السيادة فيها للمفاهيم الغربية في العلم والمعرفة، فإن دور الباحثين المسلمين اليوم هو التخلص من هذه الهيمنة في المصطلحات والمفاهيم الغربية ذات المحتوى السلبي، والانتقال إلى مرحلة صياغة المصطلح الإسلامي الذي يحمل دلالات تنسجم وحقل المعرفة الإسلامية وارتباطه بالعقيدة والتصور الإسلاميين.

ولعل من الأمور التي تحتاج إلى تطوير وإنضاج أيضًا فيما ترك لنا ابن نبي من تراث، وخاصة فيما يتعلق بالحضارة الغربية ودراستها، ما ذكره ابن نبي فيما يتعلق بالاستشراق، إذ يرى أن الاستشراق حقل معرفي غربي أنشأه الغرب لفهم الشرق عمومًا والعالم الإسلامي بشكل خاص، ولا يمكن دراسته بمعزل عن التطور

---

(١) شروط النهضة، ص٦٨.

التاريخي الغربي في صلته بالعالم الإسلامي، كما أن الاستشراق له ارتباط بكثير من حقول المعرفة التي أنشأها الغرب خصوصاً، لتوجيه الشعوب إلى خدمة أهداف العالم الغربي والحضارة الغربية، وتحقيق بسط الهيمنة والنفوذ على العالم والوصول إلى عالمية الحضارة الغربية وجعلها النموذج المقتدى من قبل الجميع(١).

ولما تحدث ابن نبي عن الموقف الحدّي للمسلمين من الحضارة الغربية، انتقد كلا الموقفين؛ الموقف الذي يرى في الغرب النموذج والمثال المقتدى، والموقف الذي يرى في الغرب أنه مصدر كل شر، ورأى -بدل الموقفين السابقين- أن الأمر يتعلق بتنظيم العلاقة مع هذا الغرب، وذلك بجعل العلاقة بيننا وبينه قائمة على العلم، أي بمعرفة أن الظاهرة الغربية في عمومها، والظواهر الغربية الجزئية مسألة نسبية قابلة للدراسة، عند ذلك يمكن فهم الغرب والتعامل معه بإيجابية. ومن هذه الجهة يدعو إلى ما يمكن أن يطلق عليه علم الاستغراب(٢)، لفهم الغرب ومعرفة تاريخ تطوره، وكيفية سير

---

(١) مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، (القاهرة: مكتبة عمار، ١٩٧٠م)، ص١٣.

(٢) هذا المصطلح ينسب إلى الدكتور حسن حنفي الذي دعا إلى إنشاء علم الاستغراب على غرار علم الاستشراق، وذلك في كتابه: «مقدمة في علم الاستغراب».

أنظمته الفكرية والحضارية. وهي دعوة نادى بها ابن نبي في ظرف كان التعامل مع الاستشراق تعاملاً تجزيئيًا وتناولاً في إطار الجزئيات دون وجود رؤية كلية تجعل الاستشراق في سياقه العلمي والتاريخي والحضاري، كأحد الأدوات المعرفية الغربية التي تربط بالحضارة الغربية في تعاملها مع الآخر الشرقي، أي الإسلامي بالأخص.

وفي الختام نلاحظ أن هناك الكثير من الأفكار الجنينية التي كانت حاضرة في فكر ابن نبي الحضاري عمومًا، وفيما يتصل بدراسة الظاهرة الحضارية الغربية خاصة، تحتاج إلى أن ترتبط بها جهود أخرى لتدفع بها إلى النضج على المستوى العلمي والعملي، لتكون جهود ابن نبي مهمة من حلقات التجديد الفكري والحضاري، تمثل في جانب منها مرحلة نضج في التفكير والطرح على مستوى الرؤية والمنهج، وتمثل في الجانب الأخر مقدمات أولية تحتاج إلى من يدفع بها إلى أن تتعمق وتتأسس.

خاتمة ونتائج

وبعد؛ فهذه جولة في فكر مالك ابن نبي «رحمه الله»، تتبعنا خلالها أحد نماذج الوعي بالظاهرة الحضارية الغربية في الفكر الإسلامي المعاصر، حيث عرفنا المنظور الفكري لابن نبي، وموقع الحضارة الغربية في فكره، ثم كيفية تحليله ودراسته لهذه الظاهرة، وما قام به من تقديم لبعض المفاتيح التي تفتح أمامنا الطريق لدراسة الظاهرة في عمقها، والتجاوز بعلاقتنا معها حدود المشاهدة والتقليد إلى آفاق التدبر والفحص والاستفادة، والنقد والتجاوز أيضًا، فكان من أهم هذه المفاتيح، والتي هي أهم خصائص الروح الحضارية الغربية المعاصرة: العالمية المركزية والمادية وكذلك الفعالية والنزوع الجمالي، مستعملاً في ذلك منهجًا يستند على المنظور الحضاري القائم -في نظري- على السننية والأصالة والموضوعية، فقدم بذلك رؤى وتحليلات لا بد من الإفادة منها، والعبور بها إلى فهم أعمق يناسب المرحلة الحضارية التي نحن فيها، وقد تكون مما لم يدركه ابن نبي ولم يتح له إدراكه، فنفيد من تجربته ونبني على ما كان منها علميًا، ونطرح ما كان متعلقًا بظروفه التاريخية والاجتماعية.. ولعل

هذا يكون بالإفادة من المنهج والمفاهيم والرؤية أكثر من الإفادة بالتطبيقات والجزئيات التي سرعان ما تتغير وتتبدل.

ولعل من أهم ما يمكن تسجيله من خلال هذه الدراسة من نتائج ما يلي:

أولاً: يتخذ ابن نبي من الحضارة الوحدة الأساسية لدراسة الحركة التاريخية للمجتمعات، فالحضارة بالنسبة له تعتبر الوحدة الأهم في التحليل، والتي تمكننا من الإحاطة بأكبر قدر ممكن من المتغيرات العمرانية (السوسيولوجية) والتاريخية التي يجتازها مجتمع معين في إطار حركته التاريخية.. وبالتالي وحتى نتمكن من فهم السنن التاريخية التي تحكم سير الحركة الاجتماعية، علينا أن نرتفع إلى أفق الأحداث الإنسانية، وإلى توسيع دائرة الاهتمام والدراسة، إلى الحد الذي يمكننا من الإحاطة بالقوانين التي تحكم نهوض وسقوط الحضارات، أي القوانين التي تتحكم في انتقال الحضارة، باعتبار أن مشكلة كل أمة في جوهرها هي مشكلة حضارتها، وكيفية قيامها وتطورها، أو سقوطها.

ثانيـًا: يمكن النظر إلى الغرب من زاويتين: من **الوجهة الجغرافية السياسية**، حيث إن الغرب له إطار محدد هو أوروبا وأمريكا الشمالية، وهو من هذه الزاوية كيان متميز يختلف عن بقية الكيانات الجغرافية والسياسية الأخرى في إفريقيا وآسيا. أما من **الوجهة المفهومية**، فإن الغرب إطار حضاري، وبعبارة أخرى هو مفهوم يتضمن ثلاثة أبعاد أساسية: البعد الأول يتمثل في النموذج الغربي في الحياة، والثاني هو الرموز الثقافية الغربية التي نشأت في إطار الوعي الغربي والتطور التاريخي للغرب، والبعد الثالث هو مظاهر الوجود الغربي، من انتشار لسلعه وأنماطه الحياتية ونظمه السياسية والاجتماعية والاقتصادية في العالم. فمن هذه الوجهة المفهومية، فإن الغرب مفهوم يتجاوز حدود إطاره التاريخي والجغرافي.

ثالثًا: يرى ابن نبي أن دراسة التجارب الحضارية أمر مهم، في سبيل البحث عن حل للأزمة الحضارية للعالم الإسلامي، وأن أهم الدوافع إلى ذلك هو أننا بدراستنا لهذه التجارب الحضارية نتمكن من اكتشاف السر الذي يحكم الظواهر، والتمكن من

معرفة القانون أو السنة الإلهية التي تنتظمها، وبالتالي، نتمكن من تحديد نقطة البداية للتعامل مع الظاهرة باعتبارها قابلة للدراسة والتطويع والتحكم من خلال معرفة قوانينها.. وكذلك فإن دراسة التجارب الحضارية الأخرى تساهم في تحديد موقعنا في التاريخ، ومن تطور الحضارة، ومن سلم التقدم. إذ لا يمكن من الناحية الواقعية العيش في عزلة عن حركة الحضارة في العالم، بعد الأحداث التي شهدها القرن العشرين -والثلث الأخير منه بالذات- حيث دخل العالم مرحلة تغيرات كبرى على صعيد التكنولوجيا والتطور الصناعي، والمعلوماتية، وطرق الاتصال الحديثة، والتي من شأنها تقريب المسافات بين الاهتمامات الحضارية للأمم في العالم.

رابعًا: تعتبر الصلة بيننا نحن المسلمين وبين الغرب من أهم المسائل التي واجهت جهود التجديد في العالم الإسلامي منذ وقت مبكر، والتي يقع الفكر الإسلامي بسببها في اضطراب عندما يتعلق الأمر بها، ومن المهم تحديد طبيعة العلاقة مع الكيان الحضاري الغربي، للتمكن من صياغة حلول للمشكلة الإسلامية من منطلق الوعي بالمتغيرات التي تشهدها البشرية، ومن منظور

يتجاوز التناول الاجتزائي لمسألة التجديد، من خلال المنظور الحضاري الذي يقترحه ابن نبي لحل المشكلات الحضارية للعالم الإسلامي.

خامساً: هناك مستويان للعالمية في منظور ابن نبي، أحدهما العالمية من حيث تعلقها بالمستوى القيمي؛ وتتمثل في القيم المفتوحة والمستوعبة للتطلعات الإنسانية، والمتجاوزة للأطر العرقية والأيديولوجية واللغوية، وكل المحليات أو النماذج الجزئية.. وهذه نجدها تتحقق في القيم التي جاء بها القرآن، وأعلنت عنها الرسالة الخاتمة مع بعثة النبي ﷺ، وهي ما يمكن تسميتها (UNIVERSALITY) باللغة الإنجليزية. حيث إن القيم القرآنية قيم موضوعية ومفتوحة وقادرة على استيعاب كل تطلعات الإنسان، والاستجابة لكل آفاقه والإحاطة بها، دون اختصاص بعرق معين أو لغة معينة أو جهة معينة.

أما المستوى الآخر فهو العالمية من حيث تعلقها بهيمنة النموذج الغربي خلال القرنين الأخيرين -والقرن العشرين بالأخص- وذلك من خلال انتشار أنماط الحياة الغربية،

والصناعات، وأساليب الاتصال والإنتاج الغربية في العالم، وهي عملية تقوم بها الحضارة الغربية من خلال التشريع للقيم والنماذج والمنتجات الغربية لجعلها محط أنظار العالم، وكذا من خلال التنكر لتاريخ الشعوب والحضارات الأخرى، والضغط الغربي على هذه الحضارات لتتبنى نتائج الرؤية الغربية المتمركزة حول ذاتها، ذات المرتكز والأصالة المادية، لتجعل منه النمط الأوحد الغالب والسائد في العالم، وهي عملية قصدية كان أهم أدواتها الاستعمار والعنصرية وفلسفة النهضة، والرؤية المتحيزة ضد غير الغربي. وهي ما يمكن تسميتها اليوم العالمية المركزية أو العولمة (GLOBALIZATION) .

سادسًا: من أهم نتائج العالمية الغربية المتمركزة أنها كانت لها -ربما دون قصد من الغرب- نتائج إيجابية لصالح البشرية، إذ أنها ارتفعت بالبشرية مع العامل الصناعي التقني إلى مستوى عالمي، فكان أن اتسعت دائرة الوعي لتشمل العالم ككل، ووحّدت الحضارة الغربية مع مصائر الشعوب من خلال إشعاعها العالمي، وبالتالي إشعاع فوضاها وأمراضها على العالم ككل، من مثل الاستعمار الذي وحّد بين الشعوب الإفريقية الآسيوية بسبب

وحدة المشكلة الغربية التي تواجهها هذه الشعوب.. فهذا الإشعاع ولو كان سلبياً في عمقه، فإنه اصطحب معه دون قصد نتائج على البشرية التي عانت من سطوة الغرب وحضارته، فكان أن توحدت البشرية (الشعوب الإفريقية الآسيوية بخاصة) أمام التحدي المشترك. وبسبب التفوق التقني للحضارة الغربية فإنها أعطت للتاريخ الإنساني دفعًا، جعل البشرية تتجاوز الوحدات التاريخية المنعزلة، إلى التفكير في بناء التاريخ الإنساني المشترك الذي تساهم فيه الشعوب كلها.

سابعًا: تمثل المادية محوراً مهمًا للحضارة الغربية، وخاصية أصيلة ومركزية لا يمكن تجاهلها لدارس الحضارة الغربية، فهي تنظم الميدان العلمي، وتشكل الرؤية التصورية للحياة والعالم والتاريخ، أي أنها مذهب فلسفي يقدم تفسيراً للكون والتكوين، كما أنها تصبغ الحياة الاجتماعية، والتعبير السياسي، وتتحكم في العلاقة بين الحضارة الغربية والحضارات الأخرى.. هذه الخاصية تشكلت بفعل عوامل متعددة أهمها: المسيحية البروتستانتية، والرأسمالية، والماركسية، والعنصرية، والعقلانية.

وكان من أهم نتائج هذه الخاصية على الحضارة أنها فصلت بين الضمير والعلم، وتجاهلت البعد الإنساني للإنسان، فصار التعامل معه مثل التعامل مع سلعة، بعيداً عن التكريم الذي ينبغي أن يحظى به مُسْتَخْلَفًا في هذا الكون.

وبالتالي حدث استبعاد للقيم الأخلاقية، لأنها لا يمكن قياسها بالكم والرقم، ولا تدخل نفعًا ولا ربحًا، لذا لا مانع من بيع أي شيء حتى الإنسان نفسه أو أعضاءه أو عرضه من أجل تحقيق ربح أكثر. كما أن التقدم الاجتماعي صار -بفعل النظرة المادية- يقاس بالكم، وبمقدار ما يملك الفرد أو المجتمع من أشياء، وتحسب السعادة الاجتماعية بالدخل الفردي والدخل الوطني، ولا تدخل في ذلك معايير أخرى غير خاضعة للكم والرقم. ولهذا فإن الخصائص الأخرى ترجع في أساسها إلى أصالة المادة منطلقًا وتصوراً، كما تدور على محور المادة سواء على المستوى المعرفي أو المنهجي. فكل حديث عن العالمية أو الجمالية أو الفعالية أو غيرها، فإنه ينبغي فيه مراعاة المحور المركزي لهذه الخصائص، أو ما يمكن تسميته بالخاصية الأم، وهي المادية.

ثامنًا: الخصائص الحضارية الغربية خصائص مترابطة ومتشابكة ونمت في إطار زمني وتاريخي غربي، ولها من الخصوصيات ما يجعل منها قاصرة عن أن تكون مفتوحة ومقبولة من غير الغربيين، كما أنها مرتبطة بالرؤية الغربية للكون والتكوين والحياة، وناتجة عن دستور الغرب الثقافي الذي تتكامل فيه كل أبعاد الثقافة الغربية.. هذه الثقافة التي تشكلت عبر التطور الحضاري الغربي، كان من أهم مكوناتها: الجذور الإغريقية اللاتينية، والمسيحية الغربية بتمظهراتها المختلفة، وكذا تقاليد الشعوب الأوروبية خاصة منذ عصر النهضة، ثم تطلعات وروح القرن التاسع عشر (قرن الروح الاستعمارية) وروح القرن العشرين (قرن الثورة التقنية وانتشار التصنيع والتكنولوجيا).

فالفعالية الغربية مثلاً، لا يمكن النظر إليها بمعزل عن المرحلة الحضارية التي يعيشها الغرب، ولا يمكن فصلها عن إطارها الديناميكي، فهي خاصية ناتجة عن نمط الثقافة الغربية التي ترتكز على القوة ومنطق الحسم، كما أنها نتاج معادلة اجتماعية تجعل من حركة الإنسان في التاريخ ومدى تحقيقه لأكثر النتائج على المستوى المادي هي المقياس الحقيقي للفعالية. وهي رغم ارتباطها

بالمادية الغربية كتصور، فإنها من أهم إضافات الحضارة الغربية إلى العالم، فقد جعلت منها خاصية مهمة، وصبغت بها كل أعمالها وإنجازاتها، ارتباطًا مع جهاز مفاهيمها وإطارها الثقافي.

تاسعًا: النزوع الجمالي قيمة حضارية مهمة تساهم في ضبط الأذواق، والرفع من فعالية الفرد والمجتمع، وهي إلى جانب القيمة الأخلاقية، تمثلان أهم ما يحدد اتجاه الحضارة في التاريخ، فإذا كانت القيمة الأخلاقية في الصدارة فإن الحضارة تتحكم فيها القيم الأخلاقية، وإذا كانت الصدارة للقيمة الجمالية فإن الحضارة تتحكم فيها القيم الجمالية، ولكل اتجاه من هذين نتائجه الخطيرة إما سلبًا أو إيجابًا.. والتطرف في إحدى القيمتين يؤدي إما إلى الاتكالية والغنوصية والتصوف السلبي، في حالة طغيان القيم الأخلاقية، وإما يؤدي إلى الإباحية والعري والتفسخ الأخلاقي إذا طغت القيمة الجمالية، ويمكن ملاحظة هذين المشهدين في الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية، وذلك عندما يختل التوازن بين القيمتين.

وفي كلتا الحالتين يحتاج الأمر إلى إعادة التوازن لدستور

الثقافة، فهو الإطار الذي تتشكل فيه هذه القيم، وهو الذي يحفظ توازنها، ويوجهها لتصنع التاريخ.

عاشراً: من أهم الإضافات التي قدمها ابن نبي فيما يخص دراسة الحضارة، أنه جعل من الحضارة الوحدة التحليلية والتفسيرية الأساس، متجاوزاً بذلك الوحدات التحليلية الجزئية في إطار مجتمعي أو جهوي معين، ذلك أن الحضارة تمثل الكيان الأوسع، الذي يمكن من خلال دراسته أن نتمكن من الإمساك بجوهر المشكلات التي تتمظهر على المستوى المذهبي أو السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي، وإرجاعها إلى الوحدة التي تجمعها في إطار كلي دون الإخلال بالجوانب الجزئية للمشكلة.

ولهذا فالمنظور الحضاري إطار كلي وتفسيري، يبحث في القانون العام الذي يحكم الظاهرة، دون الإخلال بالقضايا الجزئية، بل يجعلها تحت المنظور الكلي الذي تدرس وتحل في إطاره.. هذا المنظور يقوم عند ابن نبي على خمسة أبعاد هي: مرجعية الوحي، والسننية، والفعالية، والجمال، والعلم.

وبعبارة أخرى، فإن المنظور الحضاري يقوم على أساس الرؤية الإسلامية للكون والتكوين، والحقيقة الموضوعية التي بث الله سننها في الآفاق والأنفس والتاريخ، والفعالية الاجتماعية التي تحقق الأفكار في واقع التاريخ، والعلم باعتباره تراكمًا للخبرة البشرية وتفاعلاً مع الوحي، ثم الذوق الجمالي الذي هو الإطار الذي يحدد وجه الحضارة، وعنوان اتساقها مع سنة الإحسان.

الحادي عشر: ومن أهم ما يمكن الحديث عنه في دراسة ابن نبي للظاهرة الحضارية الغربية، أن ابن نبي في دراسته لهذه الحضارة كان من جهة يدرس المشكلة الحضارية الإسلامية بشكل أساس، ولكن في مستوى أوسع جعل الحضارة وحدته الدراسية، وبالتالي فإنه درس التجربة الحضارية في هذا الإطار. كما أنه من جهة أخرى كان يدرس الدور الذي يقوم به الدين في تحريك الطاقات الاجتماعية والدفع الإنساني إلى القيام بأعمال تاريخية، وكان في كل ذلك -وخاصة فيما يتعلق بالإسلام- يبحث في كيفية استرجاع حيوية الوظيفة الاجتماعية للإسلام، أكثر من البحث في أصالته باعتبار أن الأصالة مسألة مفروغ منها، وأن المسلم، حتى «مسلم ما بعد الموحدين»، لم يفقد إيمانه بالله يومًا ما.

وانطلاقًا من اعتباره أن العلاقة الاجتماعية هي ظل العلاقة بالغيب في الواقع، فإن ابن نبي ركّز في دراسته لدور الدين على التنبيه إلى أن مهمة الدين ربط الصلة بالله، وبناء شبكة العلاقات الاجتماعية التي تدخل بالمجتمع دائرة الحضارة، مثلما كان الأمر بين المهاجرين والأنصار الذين التحموا بسبب الفكرة الدينية (المؤاخاة).

الثاني عشر: يتضح أن ابن نبي كان صاحب منهج، وله أدواته التحليلية الخاصة به، كما أن له مصطلحاته الخاصة التي أبدعها. وعلى الرغم من أنه وظف كثيراً من المصطلحات التي نمت في حقل علم الاجتماع، وعلم النفس، وعلم التاريخ، والفلسفة، والأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع الديني، فإنه حاول تخليص هذه المصطلحات من خلفياتها الفلسفية، وفك الارتباط بينها وبين مجالها الدلالي الغربي، وإعطاءها مجالاً دلاليًا يرتبط بمنظوره الحضاري ومرجعيته الإسلامية.

ونظراً لحداثة التجربة التي كان ابن بني يخوضها منذ الثلاثينيات من هذا القرن، فإن التراث العلمي الذي تركه كان

فيه بعض القصور الذي يحتاج إلى نقد وتطوير فيما يخص توظيف المصطلحات الغربية ذات الظلال التي قد تتعارض مع المرجعية الإسلامية والتصور التوحيدي، إلا أن أهم ما قدمه ابن نبي في إطار دراسة الحضارة هو المنهج الذي درس من خلاله الحضارة.

وكما مر معنا، فإن ابن نبي كان يركز على الحقيقة الموضوعية للظاهرة الحضارية وبقية الظواهر الاجتماعية، والتأكيد على خضوعها لسنن إلهية قابلة للاكتشاف والفهم، وبالتالي لأن يطوعها الإنسان لصالحه. كما كان في كثير من أطروحاته ذا أصالة؛ سواء من حيث العمق الخلدوني لأفكاره وإطاره العام، أو من حيث تطويره لبعض الأدوات التحليلية والمفاهيم والمصطلحات الخاصة بدراسة الحضارة، أو من حيث وعيه بموقع الإسلام من العملية التغييرية، وأهمية الاستفادة من التجربة الحضارية الغربية باعتبارها تجربة شهدت أكبر الإنجازات وأكبر الإخفاقات.

وما يمكن أن يختتم به الموضوع، أن ابن نبي كان يوظف

المنهج التكاملي بين العقل والجسم، بين معطيات الوحي وبين العلوم المعاصرة، بين التراث الخلدوني والخبرة الإنسانية المعاصرة، وبين علوم الطبيعة والعلوم الإنسانية.. ويبدو أن هذا أعطاه قدرة فكرية كبيرة على تركيب منظومة فكرية مفتوحة، كما أعطاه قدرة على التحليل والبناء المنهجي.

وفي الأخير نتساءل كما تساءل آخرون -بعد الجهد الذي قدمه ابن نبي في التنبيه على أهمية الأفكار ودورها في تقدم الفعل الحضاري- إلى أي مدى نعترف بدور الأفكار في صناعة التاريخ؟ وهل غرست فينا رسالة ابن نبي الإحساس بالسننية والأصالة والموضوعية لنرتقي إلى أفق الأحداث الكبرى، وإلى مستوى السنن التي تحكم حركة التاريخ؟ وإلى أي مدى استفدنا من دراسة ابن نبي للحضارة الغربية؟

ولله الحمد من قبل ومن بعد؛ وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم؛ وأمرنا لنسلم لرب العالمين.

الفهرس

بدران بن مسعود بن الحسن

* من مواليد الجزائر عام١٩٦٨م.
* درس الكتاتيب القرآنية والمدارس النظامية المعربة في الجزائر.
* حصل على:

- ليسانس في معهد الشريعة بالجزائر، عام ١٩٩٤م.
- درجة الماجستير من كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، في الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، عام ١٩٩٨م.
- جائزة ليمياء الفاروقي الدولية للتفوق العلمي، التي تنظمها الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، عام ١٩٩٧م.

* نشرت له عدة بحوث ومقالات في عدد من المجلات والصحف داخل وخارج الجزائر.
* له كتاب مخطوط بعنوان: الإيمان وماهية الوجود الإنساني.. دراسة في فكر الإمام النورسي.

هذا الكتاب . . يعتبر محاولة جادة وإسهامًا متقدمًا في تأسيس منهج لفهم الحضارة الأوروبية المعاصرة، بأبعادها الفلسفية وتاريخها الثقافي، ومنظومتها المعرفية، وإنتاجها المادي الذي جاء ثمرة لذلك كله، حيث تشتد الحاجة إلى هذا الفهم وامتلاك هذه الأدوات البحثية اليوم أكثر من أي وقت مضى، لما تشكل هذه الحضارة من حضور في كل موقع، تفرض أنماطها، وتحاول من خلال دعوتها إلى العالمية احتياز العالم بخبراته وطاقاته وثقافاته، ومحاولة اكتشاف أمراضها ومداواة نفسها بنفسها، مما يجعل التداول الحضاري والدوران الحضاري يتم في داخل دائرة الحضارة نفسها وعلى محورها.

ولا سبيل أمام المسلم للقيام برسالته في إلحاق الرحمة بالعالمين إلا بفهم هذه الحضارة، وتحديد موقعه منها، والتفكير في كيفية التعامل معها، من خلال حوار حضاري مستصحب لقيم الوحي، لأن الانفصال عن الحضارة يعني الخروج من الحياة.

والأمل كبير أن يحقق هذا الكتاب برؤيته وأنموذجه نقلة مهمة في الذهنية الإسلامية، فتتحول من التقليد إلى التفكير، ومن الاقتصار على حفظ النصوص إلى كيفية إعمالها في الحياة، وإخراج الناس بها من الظلمات إلى النور.



موقعنا على الإنترنت: www.islam.gov.qa

البريد الإلكتروني: E-Mail: M_Dirasat@Islam.gov.qa